Гейнрихъ Эйкенъ.

ИСТОРІЯ и СИСТЕМА СРЕДНЕВѢКОВАГО МІРОСОЗЕРЦАНІЯ.

ПЕРЕВЕЛЪ СЪ НѢМЕЦКАГО

В. Н. Линдъ.

Со вступительною статьею профессора И. М. Гревса.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ
Типографія М. И. Акинфіева. Басковъ пер., 10.
1907

ПРЕДИСЛОВІЕ.

(Къ русскому переводу).

«Подобно тому, какъ надъ каждымъ изъ средневѣковыхъ городовъ высоко поднимается его массивный соборъ съ своей направленной къ небу остроконечной башнею,—такъ надъ всею средневѣковою жизнью царитъ одно общее, величественное сооруженіе человѣческаго духа. Оно теперь обветшало, несмотря на неоднократныя реставраціи,—число его поклонниковъ, однако, еще очень велико, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ возрастаетъ и число тѣхъ, которымъ оно мѣшаетъ, и которые хотѣли бы его снести, чтобы поставить на его мѣсто что-нибудь другое по своему вкусу и потребностямъ — казарму, фабрику или фаланстерій».

Такими словами начинаетъ профессоръ В. И. Герье серію интересныхъ статей, разсчитанныхъ на широкій кругъ образованныхъ читателей и посвященныхъ «средневѣковому міровоззрѣнію, его происхожденію и идеалу» [1]). Ученый историкъ продолжаетъ [2]): «Кромѣ поклонниковъ, собирающихся массами около этого сооруженія, и кромѣ враговъ нетерпѣливо ожидающихъ его паденія, къ нему ежегодно тянутся длинной вереницей любознательные путешественники, чтобы взглянуть на него, развѣдать, какъ оно строилось, побывать подъ его могучими, тускло освѣщенными сводами, подивиться обширнымъ его размѣрамъ и небывалой высотѣ. Однако, какъ при посѣщеніи готическаго храма нельзя ограничиться однимъ техническимъ или эстетическимъ интересомъ,—невольно отдаешься чувству и воображенію, вспоминаешь о тѣхъ тысячахъ благочестивыхъ тружениковъ, которые на своихъ плечахъ сносили камни для храма, и о цѣломъ

[1]) См. *Вѣстникъ Европы*, 1891, январь, стр. 172.

[2]) Автору настоящихъ вступительныхъ страницъ, обращенныхъ къ русскимъ читателямъ книги Эйкена, простится эта длинная выписка: она хорошо настраиваетъ вниманіе около того круга вопросовъ, о которыхъ здѣсь надлежитъ говорить.

рядѣ поколѣній, для которыхъ онъ служилъ центромъ и выразителемъ всей духовной жизни, утѣшителемъ въ горѣ, источникомъ благороднаго энтузіазма и нравственнаго героизма, — такъ и при видѣ сооруженія, которое мы разумѣемъ, трудно оставаться равнодушнымъ наблюдателемъ и сухимъ изслѣдователемъ старины, ибо никакой другой памятникъ не говоритъ такъ краснорѣчиво о величіи человѣческаго замысла и о мощи человѣческой воли, о благородствѣ и въ то же время о низменности человѣческой природы, о высокомъ подъемѣ и жалкомъ паденіи, — ни въ какомъ другомъ случаѣ не достигнутъ такой высокій предѣлъ и не потрачена такая сила человѣческаго *идеализма*. Этотъ великій историческій памятникъ называется средневѣковымъ католичествомъ или папскою теократіею...»

Постепенное возведеніе замѣчательнаго зданія строителями римской церкви и хочетъ воспроизвести Гейнрихъ Эйкенъ, объемистый трудъ котораго нынѣ предлагается русскому просвѣщенному обществу, на его родномъ языкѣ.—Сочиненіе это носитъ широкообъемлющее заглавіе—«Исторія и система средневѣкового міросозерцанія». До его появленія въ западно-европейской исторической литературѣ не дѣлалось попытокъ обобщеннаго изображенія этого огромнаго предмета; также и послѣ его обнародованія не выходило до сихъ поръ другого сочиненія на ту же общую тему [1]).

Что же содержится подъ приведенными заглавными терминами? Насколько авторомъ дѣйствительно полно раскрыты и правильно истолкованы понятія, которыя подъ ними подразумѣваются?

Здѣсь не будетъ дано цѣльной и всесторонней оцѣнки предлежащаго изслѣдованія, ни представлено систематической критики его. Нижеслѣдующія строки написаны съ болѣе скромнымъ намѣреніемъ оказать содѣйствіе читателю для нѣкоторой оріентировки при самостоятельномъ изученіи книги въ обширномъ комплексѣ матеріала, вопросовъ, идей, которые затрогиваются авторомъ, благодаря сложности самаго сюжета. Съ такою цѣлью въ данномъ предисловіи будетъ показано значеніе самаго предмета въ сферѣ основныхъ проблемъ культурной исторіи человѣчества; затѣмъ — отмѣчено мѣсто, которое занимаетъ трудъ Эйкена въ исторіографіи. Характеризуя по необходимости въ

[1]) Книга Эйкена вышла въ 1887 г. (Stuttgart, Cotta). — Работа такого-же широкаго содержанія и научно-руководящаго (серьезно-популярнаго) характера теперь обѣщана подъ тѣмъ же титуломъ—«Die mittelalterliche Weltanschauung»— профессоромъ—*Clemens Baeumker* въ коллекціи—*G. v. Below* und *F. Meinecke* «Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte» (München-Berlin, Oldenbourg).

самыхъ общихъ чертахъ кругъ явленій и идей, среди которыхъ вращается Эйкенъ, надобно очертить почву, на которой онѣ выростали. При этомъ окажется возможнымъ предупредить о тѣхъ предосторожностяхъ, съ которыми слѣдуетъ относиться къ его взглядамъ и построенію, и сдѣлать нѣсколько указаній о вопросахъ, упущенныхъ авторомъ, но существенныхъ для пониманія темы и критическаго сужденія о данной ея трактовкѣ [1]).

I.

Чтобы сосредоточиться мыслью на самомъ объемѣ задачи, которую поставилъ себѣ Эйкенъ, и уразумѣть въ общемъ, какъ онъ на нее смотритъ и насколько широко и полно ее охватываетъ, — остановимся сначала на анализѣ двухъ главныхъ словъ, входящихъ въ заглавіе книги—«средневѣковой» и «міросозерцаніе».—Первое изъ нихъ вообще устарѣло и стало безсодержательно. Второе — нѣсколько узко понимается авторомъ.

«Средніе вѣка» — это, какъ извѣстно, названіе, принятое для обозначенія одного изъ трехъ великихъ отдѣловъ общей исторіи въ установленной издавна системѣ ея дѣленія на части. Такимъ именемъ обозначается, примѣрно, тысячелѣтіе, которое приблизительно располагается между паденіемъ римской имперіи на западѣ (V в.) въ началѣ и такъ-называемою эпохою возрожденія, изобрѣтеній и открытій (XV в.) въ концѣ [2]). Чтобы удовлетворить своей цѣли, всякая классификація

---

[1]) Пишущій эти слова считаетъ долгомъ сказать, что его участіе въ русскомъ изданіи труда Эйкена ограничивается написаніемъ настоящаго предисловія. Самый русскій текстъ книги составляетъ дѣло одного переводчика. Пріятно было бы надѣяться, что плодъ его труда найдетъ сочувственный пріемъ въ нашей публикѣ и вызоветъ новый интересъ къ познанію оригинальныхъ особенностей средневѣковой культуры. Широкій и твердый интересъ къ исторіи со всѣми ея отдаленными вѣками, глубоко чувствуемый и смѣло заявляемый—это одинъ изъ важнѣйшихъ во всякую эпоху залоговъ прочности въ идейномъ развитіи общества, одно изъ необходимыхъ условій яснаго пониманія современности.

[2]) Терминъ этотъ придуманъ былъ въ XVII-мъ вѣкѣ и прежде всего въ интересахъ изученія латинской литературы. Именемъ *media aetas* знаменитый французскій филологъ *Du Cange* (1671 г.) называлъ періодъ ея развитія отъ временъ римскихъ императоровъ Антониновъ (II в. по Р. Хр.) до возрожденія наукъ (XV в.). Какъ элементъ схемы, охватывающей всю исторію, мы впервые находимъ это слово въ руководствѣ, написанномъ нѣмецкимъ ученымъ (профессоромъ въ городѣ Галле) — Келлеромъ (*Christophorus Cellarius*, онъ жилъ 1634—1707). Книга его озаглавлена—„Historia universalis in antiquam, mediam et novam divisa". Древнюю исторію авторъ продолжаетъ до временъ Константина Великаго,

(раздѣленіе понятія) должна строиться на опредѣленномъ — яркомъ и положительномъ признакѣ, который характеризовалъ бы не только мѣсто данной части дѣлимаго цѣлаго рядомъ съ другими, но и содержаніе ея въ отличіе отъ этихъ другихъ. Между тѣмъ, со словомъ «средняя» или «средневѣковая» исторія (*le moyen âge, das Mittelalter, the middle age, il medio evo*) нераздѣльно связывается лишь «хронологическое» понятіе нахожденія ея между «древнею» и «новою». Причемъ усвоенное «тридѣленіе» всеобщей исторіи условно принято, какъ достаточное мнемоническое пособіе для запоминанія пестрой смѣны событій, совершавшихся въ долгій рядъ вѣковъ отъ «начала временъ» до нашихъ дней.

Подобное матеріальное разсѣченіе всего искони движущагося потока человѣческихъ судебъ на древнюю, среднюю и новую части соотвѣтствовало съ грѣхомъ пополамъ потребностямъ періодизаціи исторіи, когда самымъ ея предметомъ представлялся простой послѣдовательный разсказъ о событіяхъ прошлаго. Тогда необходимо было для укрѣпленія всей огромной, хронологически связанной вереницы фактовъ лишь установить нѣсколько демаркаціонныхъ пунктовъ, которые рисовались бы достаточными по числу и достаточно замѣтными по наглядности паузами, облегчающими хронологическое же ея обозрѣніе. Но когда теченіе жизни человѣчества выяснилось, какъ внутренно цѣльный процессъ, и задача ея изученія поставилась, какъ «познаніе развитія человѣческой культуры», дѣло измѣнилось кореннымъ образомъ. Общепринятая классификація, устанавливавшая извѣстный порядокъ въ чисто внѣшней послѣдовательности событій, оказалась неизбѣжно отсталою: она не могла никакъ удовлетворить «генетическому» принципу опредѣленія фазъ историческаго процесса, объединенныхъ между собою причинно-слѣдственною связью, но и обособленныхъ каждая въ себѣ, въ ихъ индивидуально-типичномъ своеобразіи.

При такой перемѣнѣ въ пониманіи самаго хода исторіи, при перерожденіи самой концепціи ея изслѣдованія интересующій насъ здѣсь традиціонный образъ «средневѣковья» долженъ поблекнуть до разложенія; ему предстоитъ какъ бы испариться.—Во-первыхъ, самыя пограничныя его вѣхи, начальная и конечная [1]), теряютъ всякій смыслъ. Прежде онѣ являлись легко запоминаемыми событіями, которыя ясно

средневѣковую (historia medii aevi) до взятія Константинополя турками (1453 г.), а затѣмъ начинаетъ уже новую. См. *E. Bernheim*, Lehrbuch der historischen Methode (3 Aufl. Leipzig, 1903), S. 70.

[1]) Положимъ, напримѣръ, прекращеніе императорской власти въ Италіи (476 г.) и открытіе Америки (1492 г.).

и рѣзко подчеркивали входъ и выходъ, собственно говоря, произвольно взятаго колѣна, какъ бы вырѣзаемаго изъ всей длинной цѣпи исторіи. Теперь онѣ не могутъ сохранить значеніе, какъ поворотные пункты между тремя культурными возрастами. Въ предѣлахъ упомянутыхъ рамокъ ходячей періодизаціи (внутри «средневѣковаго тысячелѣтія») не обнаруживается въ самомъ дѣлѣ единой самостоятельной фазы въ развитіи общей культуры. Во-вторыхъ, и вообще границами между подобными фазами не могутъ являться кратковременные «моменты»: одинъ историческій возрастъ выходитъ изъ другого длительнымъ «переходнымъ періодомъ», въ которомъ особенности болѣе ранняго продолжаютъ еще жить пока образовывается природа болѣе поздняго, и онѣ вмѣстѣ неопредѣленное время какъ бы сосуществуютъ.

Вглядимся внимательно въ суть дѣла. — Дѣйствительно, сколько-нибудь однородно-окрашеннаго историческаго образа слово «средневѣковье», какъ терминъ для дѣленія всемірной исторіи, не представляетъ: въ немъ нѣтъ объединеннаго содержанія. Оно наполняется какъ большой, но не прибранный ящикъ весьма разнообразными культурными типами: мы открываемъ здѣсь — варварскія королевства и феодальные союзы германо-романскаго міра, византійскую имперію, арабскую цивилизацію и другія разновидности ислама, славянство въ племенномъ быту, московское царство, татарскія и турецкую военныя державы. Все это—мало похоже одно на другое; все это развивается не параллельно, взаимодѣйствуетъ не равномѣрно, между всѣмъ этимъ нѣтъ общей связи. Перегородки средневѣковаго періода сколачиваютъ все это насильственно, впихивая одно въ средину, у другого обрубая начала, въ третьемъ сдавливая концы.

Надобно, стало быть, сказать во всякомъ случаѣ, что для изученія «всеобщей исторіи» съ точки зрѣнія современной науки понятіе «средневѣковья» безусловно не соотвѣтствуетъ задачѣ естественнаго и правильнаго раздѣленія ея цѣлаго на крупныя части, великіе отдѣлы.— Нѣсколько легче примѣняется съ перваго взгляда этотъ терминъ болѣе спеціально къ періодизаціи исторіи западно-европейскихъ, германо-романскихъ народовъ, въ кругу изслѣдованія которой онъ и возникъ [1]. Въ такомъ смыслѣ дѣлались попытки опредѣлить физіономію средневѣковья немногими признаками, по возможности, даже одною, самою выдающеюся чертою, извлекая ихъ именно изъ исторіи европейскаго

[1] Будемъ только помнить, что первоначально онъ служилъ орудіемъ дѣленія на періоды лишь исторіи литературы и ея господствовавшаго языка; только потомъ имъ воспользовались какъ частью сѣтки, которая должна была привести въ порядокъ все содержаніе исторіи.

запада. Но и тутъ особенно убѣдительно обнаруживается сложность, разнообразіе и многократная измѣнчивость состава соціальной и духовной жизни человѣчества въ разсматриваемую эпоху и невѣрность представленія, что средневѣковое тысячелѣтіе осуществляетъ въ себѣ типическое культурное единство.

Нѣкоторыя изъ подобныхъ характеристикъ построены, какъ на исходномъ фундаментѣ, на матеріалѣ, взятомъ изъ области умственнаго состоянія и развитія общества.—Разноцвѣтность изображенія объясняется въ такого рода опытахъ особенностями угла зрѣнія тѣхъ, кто ихъ даетъ. Раціоналисты XVIII-го вѣка, напримѣръ, рисовали средніе вѣка временемъ всеобщаго жестокаго варварства, поголовнаго мрачнаго невѣжества, полной остановки въ работѣ ума надъ теоретическими вопросами познанія міра и практическими задачами улучшенія жизни. «Многовѣковая ночь», «тысячелѣтній летаргическій сонъ» духа—таковыми являлись у свободныхъ мыслителей вѣка просвѣщенія самые подходящіе символы для воплощенія эпохи.—Романтики XIX-го вѣка, наоборотъ, радостно живописали ее, какъ привлекательное «естественное состояніе» первобытной невинности, инстинктивнаго невѣдѣнія зла. По ихъ взгляду тогда господствовали въ душахъ большинства населенія Европы чистыя и сильныя, хотя бы грубыя, чувствованія личнаго достоинства и общественной солидарности; они обезпечивали простую, но неиспорченную нравственность, здоровое и созидающее, хотя еще элементарное, мышленіе. Тутъ возникаетъ совсѣмъ иной символическій образъ — благотворнаго обновленія человѣчества молодильною водою жизни, близкой къ природѣ.

Сколько-нибудь реальное знакомство съ фактами безъ усилія открываетъ совершенную неосновательность обоихъ указанныхъ воззрѣній. Они апріорны, поверхностны и односторонни: они вытекаютъ изъ предвзятыхъ политическихъ или философскихъ доктринъ, подогрѣтыхъ еще боевою реакціею противъ порядковъ жизни или полемическимъ пыломъ другъ противъ друга; они не опираются на анализъ самой исторической традиціи; они захватываютъ каждое лишь одну узкую нить эволюціи и фиксируютъ вниманіе лишь на ея бросающейся въ глаза внѣшности.— Съ одной стороны, только незнаніе средневѣковой старины допускало возможность представленія ея эпохою омертвѣнія умственной дѣятельности и безнадежнаго упадка культуры. Въ глубинѣ ея не прерывалась напряженная работа ума; она только сосредоточивалась въ сузившемся кругу порѣдѣвшей интеллигенціи, только принуждена была пользоваться недостаточными источниками знаній и несовершенными методами изслѣдованія. Средневѣковые люди одушевленно и мучи-

тельно мыслили, страстно и упорно искали. Только поиски эти слишкомъ исключительно направлялись одною цѣлью и на своемъ пути стѣснялись однимъ авторитетомъ. Страннымъ заблужденіемъ было бы представлять ихъ всѣхъ невѣжественными людьми. Варваризація была лишь корою, которая тогда накрыла Европу, да и то не сплошь. Подъ нею оставался богатый фондъ античнаго наслѣдья, который не могъ быть уничтоженъ нашествіемъ племенъ, «одѣтыхъ въ звѣриныя шкуры». Послѣднія оказались слабы и для разрушенія: они растворились въ обстановкѣ, въ которую попали, лишь понижая уровень ея цивилизованности. Вспомнимъ, хотя вскользь, такіе историческіе образы, какъ Италія въ остготскія времена и въ эпоху крестовыхъ походовъ, каролингская монархія, папская теократія, университеты, готическое искусство [1]), свободомыслящее богословіе, даже самая «алхимія», если мы умѣемъ понимать, что она сдѣлала для зарожденія новаго естествознанія. Передъ нами пройдутъ здѣсь величественною чередою элементы, которые безспорно были способны создать основу не безсильной и не вялой цивилизаціи. Могучій ликъ знаменитаго сына среднихъ вѣковъ, великаго Данте, блистаетъ передъ нами, наконецъ, какъ особенно неотразимое доказательство того, что рядомъ съ огрубѣніемъ многихъ сторонъ жизни, въ глубинѣ ихъ крылись драгоцѣнныя духовныя сокровища. Чудный геній, единственный въ мірѣ, насыщенный громадною силою высокаго просвѣщенія, громко вопіетъ противъ близорукаго отожествленія съ варварствомъ его матери, средневѣковой культуры. — Такое отожествленіе давно было бы сдано въ складъ отжившаго старья, поржавѣвшаго научнаго хлама, если бы мы не такъ цѣпко держались за банальности, освященныя привычнымъ употребленіемъ. — Нѣтъ надобности много говорить и о томъ, что характеристика, данная среднимъ вѣкамъ романтическою школою, такъ же фантастична, какъ только что разобранная. Нравы средневѣкового общества, конечно, не отличались вовсе «первобытною невинностью»; они совмѣщали въ себѣ множество особенностей, которыя никакъ не удается подогнать подъ одну краску, окрестить однимъ именемъ. Мы видимъ

[1]) Въ самомъ наименованіи этого превосходнаго продукта или вида пластическаго творчества, каждый, кто чутко всмотрѣлся хоть въ одинъ изъ лучшихъ памятниковъ готики, увидитъ кричащее доказательство долго господствовавшаго даже въ образованныхъ кругахъ великаго недоразумѣнія. Все тѣ же раціоналисты, которые считали за аксіому, что въ средніе вѣка царило безпросвѣтное варварство, назвали «готическимъ» искусство, не имѣвшее ничего общаго съ грубыми «готами», и представляющее собою нѣчто, замѣчательно тонкое, безконечно индивидуализированное, одно изъ самыхъ гуманныхъ и одухотворенныхъ созданій человѣчества.

здѣсь въ различные періоды, въ различныхъ мѣстностяхъ, въ различные вѣка то грубую наивность варварства, то утонченный, но кривой разсчетъ ослабѣвшей цивилизаціи; мы встрѣчаемъ тутъ и импульсы нетронутой непосредственности, то добродушные, то звѣрскіе, и развращенныя страсти общества, испорченнаго и разлагающагося. Передъ нами обнаруживается то нездержанный порывъ Naturmensch'а, то сложный идеализмъ культурнаго существа, прошедшаго уже не одну фазу духовнаго развитія. Словомъ и въ нравахъ средневѣковыхъ людей все разнообразно по мѣсту и времени, какъ и въ состояніи ихъ умовъ; поэтому опыты характеризованія немногими всеобъемлющими словами долгой и пестрой эпохи, лишь произвольно и искусственно облекаемой призрачнымъ единствомъ, сами собою обречены на неудачу.

Справедливость только что сказаннаго подтверждается и на разборѣ другихъ подобныхъ же опредѣленій среднихъ вѣковъ по ихъ содержанію, по господствовавшимъ въ нихъ будто бы типамъ жизни. — Обращая вниманіе на общественный строй съ одной стороны, на религіозное развитіе съ другой, ученые историки говорили и говорятъ, что средніе вѣка отличаются повсемѣстно преобладаніемъ феодализма въ первой сферѣ, католицизма—во второй.—Это опять описаніе, ставшее шаблоннымъ, но и оно заключаетъ въ себѣ очень неполную, прямолинейно выраженную историческую истину. Нельзя отрицать, что феодальныя формы быта были характерны для многихъ средневѣковыхъ странъ; но, во-первыхъ, теперь уже становится общераспространеннымъ выводъ о томъ, что процессъ феодализаціи вовсе не составляетъ черты, присущей однимъ западно-европейскимъ народамъ въ разсматриваемые вѣка, но и многимъ другимъ этническимъ и соціальнымъ единицамъ въ очень различные моменты ихъ исторической эволюціи [1]). Во-вторыхъ, торжество феодальныхъ началъ типично лишь для нѣкоторой части обозначаемаго такъ отдѣла всемірной исторіи: въ раннемъ средневѣковьѣ феодализма еще нѣтъ, въ позднемъ онъ во многихъ отношеніяхъ совсѣмъ другой, чѣмъ въ серединномъ [2]). Въ-третьихъ, рядомъ съ феодальнымъ строемъ вскрываются тогда же очень свое-

[1]) См. о «феодализмѣ въ первобытномъ обществѣ» и о «феодализаціи» въ различныхъ странахъ за предѣлами средневѣковой Европы въ статьѣ автора настоящихъ строкъ подъ словомъ феодализмъ въ «Энциклопедическомъ Словарѣ» Брокгауза-Ефрона (70-й полутомъ, стр. 501 и сл.).

[2]) Рядомъ съ этимъ зародыши феодализма и признаки феодализирующихъ теченій вскрываются уже въ римской имперіи. Слѣды же его съ другой стороны сохраняются въ различныхъ странахъ и мѣстностяхъ Европы и въ такъ-называемыя «новыя времена» до самой французской революціи.

образныя другія формы общественной группировки или политической союзности. Можно вспомнить—монархію Карла Великаго и Священную римскую имперію германской націи съ сильно выраженными міровыми и оригинальными «цезаро-папистскими» тенденціями. Затѣмъ еще легко встаютъ передъ глазами города-коммуны, города-республики, также какъ типичныя формы общежитія, развивавшіяся въ ту же эпоху, не всегда согласно съ феодализмомъ и не во всемъ окрашивавшіяся имъ. — Религіозная жизнь средневѣковья равнымъ образомъ не исчерпывается развитіемъ католичества. Мы отмѣчаемъ тогда же образованіе любопытныхъ вѣрованій и культовъ въ народныхъ массахъ изъ пережитковъ паганизма, приспособляющихся къ христіанству; мы прослѣживаемъ многочисленныя проявленія коллективнаго сектанства, мистическаго индивидуализма, самостоятельныхъ стремленій просвѣщенныхъ людей свободнымъ усиліемъ разума одухотворенной личности разрѣшить религіозную проблему.

Все только что сказанное имѣетъ въ виду пояснить, что подъ общимъ покровомъ мало выразительнаго и неопредѣленно растяжимаго слова — «средніе вѣка» неудачно прячется множество диспаратныхъ историческихъ явленій, совершавшихся на широкихъ пространствахъ въ теченіе долгаго ряда вѣковъ. Многія изъ нихъ развивались независимо другъ отъ друга, вызывались неодинаковыми причинами и не совпадали одно съ другимъ началами, кульминаціями и концами. Многія изъ теченій, наблюдающихся въ этой необъятной исторической средѣ, скорѣе взаимно отталкиваются различіями, чѣмъ сближаются сходствами. Однимъ словомъ серьезное углубленіе въ анализъ матеріала, содержимаго подъ рубрикой средневѣковья, убѣждаетъ изслѣдователя въ ненужности, безполезности дальнѣйшаго сохраненія этой рубрики въ качествѣ научнаго термина для періодизаціи исторіи человѣчества. Въ ранней половинѣ этой совершенно искусственно объединенной долгой серіи вѣковъ (*le haut moyen âge, das Frühmittelalter*) и наполняющихъ ихъ событій и явленій — мы видимъ естественное сохраненіе формъ и продолженіе процессовъ, сложившихся и происходившихъ въ античномъ государствѣ и обществѣ. Дальнѣйшее развитіе ихъ было только подорвано собственнымъ внутреннимъ упадкомъ и извнѣ нахлынувшимъ варварствомъ. Въ позднемъ стадіи періода (*le bas moyen âge, das Spätmittelalter*) вскрываются такія теченія — и въ соціальной, и въ духовной исторіи,—какими характеризуются, обыкновенно, уже первыя эпохи такъ-называемой «новой» [1]) исторіи — возрожденіе, гуманизмъ,

[1] Это—также весьма мало характерное и содержательное имя!

реформація. Даже самая средина разсматриваемаго отдѣла (*das Hochmittelalter*) заключаетъ въ себѣ, если вниманіе наше переходитъ изъ страны въ страну, очень, такъ сказать, «разномастныя» сочетанія элементовъ культуры.

Внутри средневѣкового тысячелѣтія нѣтъ органическаго самодовлѣнія, типичной индивидуализаціи быта или духовнаго развитія. Поэтому, возвращаясь къ Эйкену, слѣдуетъ сказать, что назвать предметомъ своей книги — «средневѣковое міросозерцаніе», значитъ произнести, въ сущности, очень туманную формулу и не объяснить въ точности взятой на себя задачи. На самомъ дѣлѣ авторъ беретъ лишь одинъ изъ нервовъ слагавшагося тогда творческаго процесса; онъ стремится, какъ выше было уже вскользь отмѣчено, прослѣдить эволюцію католической идеи. Утверждать же, что къ ней сводится умственная жизнь общества даже въ эпоху высшаго разцвѣта папскаго могущества, было бы одностороннимъ и мало историчнымъ симплизмомъ. Внутри среднихъ вѣковъ слагалось много типовъ міровоззрѣній. Ниже будетъ выставлено еще одно ограниченіе, которое необходимо имѣть въ виду, чтобы не обмануться, при чтеніи книги Эйкена, въ ожиданіяхъ, какія могутъ быть вызваны ея заглавіемъ; ограниченіе это будетъ выражаться въ оцѣнкѣ широты историческаго захвата, который онъ даетъ въ своей книгѣ, преобладанія въ ней динамической или статической точки зрѣнія. Здѣсь же казалось небезполезнымъ путемъ критики самаго понятія «средневѣковой» подчеркнуть то, что обыкновенно разумѣется въ сочиненіяхъ по исторіи идей подъ этимъ обширнымъ, но формально-расплывчатымъ терминомъ. Фактически онъ чаще всего служитъ нехарактернымъ, вводящимъ въ заблужденіе именемъ для обозначенія спеціально выработанной папствомъ концепціи христіанства.

Въ связи съ такою именно формулировкою своей задачи и такимъ отожествленіемъ понятій—«средневѣковой» и «католическій» или «папскій» находится и нѣсколько упрощенное и узкое пониманіе авторомъ термина — «міросозерцаніе».

Для Эйкена міросозерцаніе—это то же, что философская или теологическая система, это—вообще сознательная, построенная разумомъ идеологія. Онъ отвлекаетъ изъ числа признаковъ, которыми данное понятіе могло бы характеризоваться, всѣ ирраціональные элементы. Имъ отбрасываются (или, по крайней мѣрѣ, оттѣсняются) продукты воображенія или поэтическаго творчества, дѣтища настроеній или эмоцій, мистическія интуиціи, повѣрья или суевѣрія, фантасмы, откровенія и т. п. По Эйкену міросозерцаніемъ обладаютъ лишь мыслители или

тѣ, кто у нихъ кто учится, или усваиваетъ ихъ системы. Въ роли создателей «средневѣкового» у него исключительно появляются образованные богословы, теоретики папской теократіи. Невозможно отрицать, что религіозныя движенія массъ, безсознательныя исканія смысла жизни и помимовольныя открытія путей къ нему, захватывающихъ перспективъ будущаго, инстинктивный опытъ и народная мудрость, вдохновенія сердца и чаянія совѣсти, коллективный энтузіазмъ и его императивныя иллюзіи,—все это, несомнѣнно, могучіе мотивы, напрягающіе дѣятельность познанія. Они порождаютъ въ душѣ личностей и группъ обильные плоды, которые становятся важными камнями при построеніи образа міроздания. Но эти безчисленныя функціи духа, капризныя и сложныя въ ихъ природѣ, въ безконечно разнообразныхъ и неуловимо тонкихъ линіяхъ ихъ переплетенія и сферахъ взаимодѣйствія, не входятъ, по плану Эйкена, въ разрядъ объектовъ его изслѣдованія. Такое опредѣленіе сущности и предѣловъ основной темы труда лишаетъ книгу автора той отраженной отъ роскошнаго богатства жизни колоритности изображенія, какая особенно привлекаетъ читателя въ чисто историческомъ сочиненіи, написанномъ рукою мастера. Эйкенъ—безъ сомнѣнія, крупный знатокъ и глубокій ученый съ выдающимся талантомъ; но онъ не историкъ въ полномъ смыслѣ слова. Онъ недостаточно реально чуетъ дыханіе всей бурной и путанной жизни человѣка и человѣчества съ ея противоборствующими теченіями. Онъ понимаетъ и любитъ лишь идейныя антиноміи и примиреніе ихъ усиліями мысли, добивающейся міропониманія. Мы находимъ въ немъ философа, слѣдящаго за эволюціею избранной идеи и останавливающагося на раскрытіи въ ней кардинальной доктрины, которая должна будетъ въ духѣ ея требованій обнять міръ или стать его душею. Авторъ выполняетъ свою задачу искусно, оригинально и основательно, умно и глубоко. Но онъ придаетъ спеціально избранному имъ вопросу преувеличенно широкое обобщающее значеніе въ жизни эпохи, среди которой развивалась излюбленная имъ идея. Онъ слишкомъ одноцвѣтно окрашиваетъ ею духовное существованіе ряда поколѣній, смѣнявшихся тогда на аренѣ исторіи.

Все сказанное необходимо принимать во вниманіе, обращаясь къ чтенію Эйкена. Книга его заключаетъ въ себѣ исторію одной богословской системы; послѣдняя, правда, стремилась освѣтить и объединить подчиненіемъ своему универсальному авторитету всѣ области земного бытія, направляя его къ небесному вѣчному царству, но все же не исчерпывала умственнаго содержанія эпохи.

2.

Эйкенъ, озаглавившій свое сочиненіе широкою и разбѣгающеюся формулою, въ текстѣ, однако, ясно опредѣлилъ подъ ея просторною оболочкою хорошо сосредоточенный предметъ изслѣдованія и твердо поставилъ рамки послѣдняго. Онъ хочетъ разсматривать только одно, главенствующее теченіе христіанской мысли, развивавшейся во времена расцвѣта всесвѣтнаго могущества римской церкви. Онъ изучаетъ образованіе католической концепціи міра, поскольку она выразилась въ трактатахъ систематиковъ и идеологовъ папской власти. Авторъ еще точнѣе и отчетливѣе ставитъ свою задачу внутри такъ очерченной темы.—Издавна отмѣчалось раздваивающее сознаніе историка-наблюдателя противорѣчіе между двумя основными стремленіями христіанства папскаго Рима. Католическая церковь проводила, какъ основу существованія для христіанина, идею отреченія отъ міра (*Weltverneinung*, *Weltflucht*); послѣдняя находила питаніе и осуществленіе въ громадной практикѣ всеобъемлющаго аскетизма, также насаждавшагося громкою церковною проповѣдью.—На дѣлѣ же, вопреки этому, поборники папства добивались подчиненія престолу св. Петра всѣхъ царствъ земли. Отрицаніе міра превращалось какъ бы въ свою противоположность, въ стремленіе къ обладанію, къ власти надъ нимъ; оно, стало быть, невольно вызывало высокую оцѣнку значенія самого міра (*Weltsucht*, *Weltbejahung*, или, лучше, *Weltbeherrschung*). Воплощеніемъ послѣдняго и сдѣлалась идея міровой теократіи, главный вкладъ папства въ исторію политическихъ ученій.

Рѣзкость антитезы, которая открывается въ соприкосновеніи двухъ указанныхъ доктринъ—отреченія отъ міра и власти надъ нимъ, аскетизма и теократіи—бросилась въ глаза историкамъ ужъ давно [1]). Дѣлались попытки раскрыть контрастъ путемъ вывода той и другой изъ одного корня, именно изъ идеи града Божія (*civitas Dei*), которая со временъ Августина господствовала надъ умами христіанскихъ мысли-

[1]) Несогласимость такого противорѣчія особенно подчеркивалась писателями, враждебными католичеству (въ формахъ современнаго клерикализма) и направлявшими свои научныя изслѣдованія о прошломъ также къ разрѣшенію практической задачи служить интересамъ настоящаго полемикою противъ пережитковъ старины. Съ такой точки зрѣнія интересно вскрывается указанная антитеза между идеями и политикою средневѣковой римской церкви въ соотвѣтствующемъ томѣ обширнаго труда бельгійскаго историка—*Fr. Laurent*, Etudes sur l'histoire de l'humanité (18 vol. Bruxelles, 1861—70).

телей. Догадывались, что намѣстникъ Христа забиралъ въ свои могучія руки правленіе человѣчествомъ, чтобы силою своего авторитета принудить его слабыхъ сыновъ къ отказу отъ благъ міра. Папство могло надѣяться такимъ образомъ одушевить ихъ существованіе пыломъ религіознаго подвига, побороть въ нихъ начало діавола, хотя бы противъ воли, и тѣмъ пріуготовить переходъ отъ временнаго, грѣховнаго царства земного къ вѣчному, всесовершенному Божіему царству. При этомъ толковали, что колебанія церковной теоріи и папской политики отъ одного изъ указанныхъ двухъ полюсовъ къ другому знаменуютъ собою борьбу между спиритуализаціею и матеріализаціею въ судьбахъ католицизма [1]).

Эйкенъ съ особенною твердостью ставитъ себѣ основную задачу разрѣшить, по его мнѣнію, неустраненное его предшественниками великое недоумѣніе. Главное дѣло, возложенное имъ на себя,—это «познаніе и обнаруженіе внутренней связи между аскетизмомъ и церковною теократіею». Онъ хочетъ показать, что между первою и второю исторія устанавливаетъ связь причины и слѣдствія. Авторъ, находитъ, однако, правильнымъ и необходимымъ дополнить такую задачу опытомъ «разъяснить основанія и цѣли поднятой противъ этихъ идей и стремленій борьбы во всѣхъ областяхъ жизни со стороны свѣтской власти или мірского начала вообще».—Въ этихъ словахъ точнѣйшимъ образомъ формулируется самое направленіе разысканій историка въ кругу изслѣдованія эволюціи католицизма: необходимо было здѣсь же выдѣлить такую точку зрѣнія, съ которой Эйкенъ разсматриваетъ свой предметъ, послѣ того, какъ раньше было высвобождено пониманіе самаго предмета изъ-подъ затемняющаго его покрова ходячаго, но тѣмъ не менѣе неяснаго заглавія.

Обѣ указанныя стихіи въ огромномъ и сложномъ культурно-историческомъ потокѣ, изслѣдованіе которыхъ Эйкенъ избралъ, какъ дѣло своей ученой жизни, представляются ему совершенно нераздѣльными элементами одного развивавшагося цѣлаго. Авторъ собралъ для выполненія принятаго на себя труда колоссальный матеріалъ; онъ потратилъ на обработку его двадцать лѣтъ напряженныхъ и стойкихъ усилій, обнаружилъ при разрѣшеніи запутанной проблемы замѣчательную энергію, оригинальный и сильный методъ, проницательный умъ. Онъ подарилъ всѣмъ занимающимся и серьезно интересующимся исторіею капитальное произведеніе, освѣтилъ много вопросовъ, до него оста-

[1]) Эйкенъ въ предисловіи къ своей книгѣ даетъ рядъ примѣровъ такихъ объясненій у различныхъ историковъ, занимавшихся даннымъ вопросомъ до появленія его труда.

вавшихся темными. Плодъ долголѣтней работы историка, глубоко возлюбившаго свой предметъ, является, какъ говорятъ, крупнымъ вкладомъ въ науку. Справедливость побуждаетъ рекомендовать сочиненіе Эйкена читателямъ, какъ одинъ изъ отличныхъ ключей, необходимыхъ для уразумѣнія великой эпохи, великаго явленія, великой идеи. Нельзя поэтому не радоваться, что прекрасная книга пріобщена переводчикомъ къ составу орудій историческаго просвѣщенія, доступныхъ всякому русскому человѣку. Но необходимо оговориться, что тема не исчерпана Эйкеномъ даже въ тѣхъ линіяхъ, которыя онъ самъ себѣ начерталъ, и не мало вопросовъ останется безъ полныхъ отвѣтовъ даже и для того, кто воспользуется всѣмъ, что сдѣлалъ солидный и широко-авторитетный въ данной области ученый.

Авторъ твердо и категорически выставляетъ и проводитъ положеніе, что идея и стремленіе «отрицать міръ» нисколько не противорѣчатъ идеѣ и стремленію «подчинить его своей власти». Для него несомнѣнно, что по существу и по цѣли обѣ—едины. Онъ ясно видитъ возможность доказать, что монашеская проповѣдь аскетизма (презрѣнія къ міру) и папская политика міродержавства (обладанія имъ) представляютъ собою только различные, но взаимнообусловливающіе другъ друга концы одного и того же закономѣрно развертывающагося логическаго процесса. Понятіе произвола, индивидуальнаго честолюбія, властолюбиваго фанатизма, тиранніи и гнета должны исчезнуть въ свѣтѣ такого толкованія. Личности и группы въ исторіи папства и церкви оказываются необходимыми носителями совершавшейся эволюціи. Онѣ превращаются въ строго детерминированные акты или явленія, моменты діалектическаго развитія духовной сущности, заложенной въ жизнь человѣчества христіанствомъ.

Такая основная точка зрѣнія сильно поставлена Эйкеномъ. Но нужно замѣтить, что имъ начертанъ лишь контуръ плана, по которому слѣдуетъ идти къ обоснованію теоріи. При построеніи книги авторъ помимо своей воли былъ отвлеченъ отъ сосредоточенія мысли на выясненіи того, какъ примиряется въ католической системѣ противорѣчіе между «аскетизмомъ» и «теократіею». Вниманіе его переносится на изображеніе борьбы развившагося католическаго міросозерцанія съ противодѣйствовавшими его истинамъ и велѣніямъ коренными особенностями и потребностями свѣтскаго, мірского быта.

«Постоянное внутреннее противорѣчіе между сверхчувственною идеею религіозной вѣры и условіями земной жизни составляло самую характерную черту средневѣковой культуры». — Эта ярко нарисовавшаяся автору новая антиномія между «божественнымъ идеаломъ»

и «человѣческою природою» заслоняетъ передъ глазами его раньше выдвинутую антиномію между «бѣгствомъ отъ міра» и «завоеваніемъ его». — «Трансцедентное міровоззрѣніе», разрабатывавшееся церковью, и отношеніе ея къ міру въ духѣ этой системы сростаются у него въ полное единство. Раздвоенность и отталкиваніе происходятъ лишь на пути осуществленія на практикѣ идеала, по которому «міръ представлялъ бы собою аллегорическое отображеніе царства Божія».—Земная дѣйствительность противопоставляетъ такой одухотворяющей работѣ религіознаго идеализма свои нужды и тѣлесныя влеченія. «Чувственная природа человѣка оказывается сильнѣе строгой логики системы». Борясь съ своими противоположностями на землѣ, идея «града Божія» матеріализуется, сливается съ страстями «царствъ діавольскихъ». Грозный разладъ разрѣшается катастрофою; грандіозное предпріятіе папскаго Рима приходитъ къ роковому крушенію.

Тотъ, кто хочетъ критически изучать книгу Эйкена, долженъ прежде всего именно такъ понять основную задачу историка: послѣдній стремится истолковать идеальную сущность «католическаго міросозерцанія» въ его постепенномъ развитіи, а затѣмъ выяснить условія порчи его отъ столкновенія съ земною дѣйствительностью. Въ выдающемся богатствѣ изображенія этого процесса кроется главная заслуга автора.—Осуществляя свою задачу, онъ создалъ обширный планъ.— Сначала разсматривается «образованіе» католической системы черезъ переработку сблизившихся между собою элементовъ античной культуры христіанскою мыслью и развитіе «теоріи града Божія», въ новой (средневѣковой) обстановкѣ. Это — историческій отдѣлъ (Geschichte). Затѣмъ главная (и значительно большая) часть сочиненія содержитъ аналитическое изслѣдованіе того, что авторъ называетъ въ тѣсномъ смыслѣ— «die mittelalterliche Weltanschauung», исходя изъ эпохи полнаго расцвѣта католицизма въ XI и XII вѣкахъ. Это—отдѣлъ систематическій (System). Наконецъ, для достиженія законченности всего цѣлаго произведеніе заключается суммарнымъ изображеніемъ гибели папскаго града Божія и характеристикою дѣла реформаціи.

3.

Первая—историческая—часть труда Эйкена гораздо слабѣе второй—систематической. Авторъ, какъ сказано, больше философъ, чѣмъ историкъ, и его теоретическіе взгляды стѣсняютъ въ немъ свободное и смѣлое примѣненіе истинно эволюціонной методы. Онъ строитъ матеріалъ по заранѣе принятому имъ за центральную руководящую ис-

тину гегелевскому принципу и подгоняетъ факты подъ формулу Гегеля. На первыхъ же страницахъ заявляетъ онъ о «трилогіи всемірной исторіи»; въ ней древность со своимъ «наивно-чувственнымъ единствомъ» міросозерцанія (простотою, безсознательнымъ монизмомъ), при которомъ человѣкъ сливается съ міромъ, — является тезисомъ; средніе вѣка, раздвоившіе основныя начала, создавшіе дуализмъ человѣка и міра, представляютъ антитезисъ (борьбу противоположностей); новыя же времена, возвращая исторію къ единству, уже разумному и свободному, къ сознательному примиренію духовной личности человѣка съ міромъ,—образуютъ синтезисъ [1]). Эта готовая схема съ извѣстною тяжестью налагается на пониманіе самаго внутренняго хода исторіи.

Кромѣ того слѣдуетъ отмѣтить, что авторъ по особенностямъ своего таланта болѣе влечется къ изслѣдованію элементовъ и возстановленію сущности уже сложившагося догмата (Summa theologiae), чѣмъ къ раскрытію его генезиса. Историческая проблема разработана у него недостаточно полно и глубоко, прослѣжена недостаточно равномѣрно и послѣдовательно. Классификація началъ и группировка періодовъ страдаетъ шаблонностью; изложеніе оставляетъ неудовлетворенное чувство. Въ видѣ иллюстраціи такихъ недочетовъ при постановкѣ и выполненіи у Эйкена генетической задачи можно присмотрѣться, какъ устанавливаетъ онъ источники того, что у него именуется «средневѣковымъ міросозерцаніемъ».

Авторъ видитъ корни послѣдняго на фонѣ расовой психологіи; онъ ищетъ уясненія основныхъ стихій, которыя создали всю систему въ характеристикѣ «духа» (нѣм. оконч. «*tum*») тѣхъ «національностей», совмѣстнымъ дѣломъ которыхъ была европейская духовная культура и, какъ первое опредѣляющее звено ея, католическая система.—Подчиняясь такому взгляду на силы, творящія историческія идеи, Эйкенъ прежде всего даетъ въ своей книгѣ небольшія отдѣльныя главы о *Römertum*, *Griechentum* и *Judentum*. Онъ указываетъ, какъ независимо развивавшіяся въ каждомъ содержаніе и направленіе идей фактически сближались другъ съ другомъ. Далѣе, отдѣльно отъ нихъ и надъ ними авторъ ставитъ какъ бы замѣнившее ихъ на почвѣ, ими же подготовленной,—*Christentum*, освобождаясь на минуту отъ принципа націо-

---

[1]) Врядъ ли не черезчуръ снисходителенъ *E. Bernheim*, когда онъ въ рецензіи на книгу Эйкена (см. Deutsche Litteraturzeitung, 1888, S. 738) говоритъ, что гегелизмъ автора нисколько не мѣшаетъ правильности его историческаго построенія, не превращается въ излишнюю схематизацію, а даетъ лишь орудіе для вѣрнаго пониманія развитія.

нальнаго духа; но вскорѣ затѣмъ онъ опять къ нему возвращается, опредѣляя воздѣйствіе *Christentum* на *Germanentum*.

Такъ часто говорятъ и повторяютъ: образованность новоевропейскихъ народовъ и въ частности ихъ религіозное міросозерцаніе является сложнымъ плодомъ взаимодѣйствія греческаго, римскаго и германскаго геніевъ, объединенныхъ и какъ бы использованныхъ для своей цѣли христіанствомъ.—Едва ли это правильный пріемъ и удовлетворительное орудіе для познанія «первыхъ причинъ» даннаго крупнаго культурнаго явленія. Расовая психологія, національный духъ—это понятія неуловимыя и мѣняющіяся [1]). Даже если понимать всѣ эти «расовыя стихіи» лишь въ формѣ филіаціи идей лучшихъ мыслителей данной этнической вѣтви (какъ, собственно, и дѣлаетъ Эйкенъ), то и здѣсь получится неясность: чистота духовнаго образа перечисленныхъ народовъ постоянно затемняется разнообразными «междуплеменными» взаимодѣйствіями. Уже приходится различать между «эллинскимъ» (раннегреческимъ) и «эллинистическимъ» (поздне-греческимъ); тѣмъ менѣе похожи другъ на друга идейный капиталъ римлянъ до имперіи (чистый классическій Romertum), затѣмъ романизмъ эпохи образованія міровой культуры (проникнутый сильными греческими и восточными воздѣйствіями), наконецъ то, что составляло духовное достояніе и умственные интересы жителей поздней римской имперіи.

Задаваясь цѣлью возстановить источники, изъ которыхъ вытекало средневѣковое міросозерцаніе въ его ранней основѣ, надобно избрать другой путь. Не слѣдуетъ тутъ прежде всего подниматься къ такимъ отдаленнымъ временамъ, а сосредоточивать мысль на явленіяхъ, непосредственно соприкасающихся въ порядкѣ преемственности съ зарожденіемъ новаго типа жизни. Иначе мы рискуемъ утерять дѣйствительно твердую восходящую генетическую нить. При такой точкѣ зрѣнія передъ нами откроются въ качествѣ производящихъ факторовъ—болѣе сложныя историческія образованія («Gebilde»). Въ нихъ исконныя (такъ, сказать, врожденныя) свойства націй (вообще нелегко опредѣлимыя) окажутся стушевавшимися, поглощенными вліяніями исторической среды, поистертыми и переработанными отъ тренія съ другими.

[1]) При этомъ самое число національностей, которыя приходится брать во вниманіе, довольно трудно опредѣлить. Спеціально въ данной связи, если мы привлекаемъ греческій, римскій, іудейскій геніи, какъ культуротворныя силы, создавшія древнюю цивилизацію, то почему опускать „египтянъ“ и ихъ „духъ“: отъ ихъ корня многое попало и въ греческую образованность; они содѣйствовали и переработкѣ римской Затѣмъ еще самое духовное существо римскаго народа распустилось или, по крайней мѣрѣ, осложнилось въ массѣ племенъ и націй, которыя онъ объединилъ во всемірную державу.

Подходя далѣе къ разрѣшенію проблемы съ такимъ именно методическимъ реактивомъ, мы выдѣлимъ, какъ первичные элементы слагавшейся души ново-европейскихъ обществъ, сочетанія, гораздо болѣе осязательныя, чѣмъ неопредѣленные силуэты духа (*tum*'а) различныхъ націй: изъ послѣднихъ, вѣдь, многія давно исчезли или потеряли независимое существованіе. Эти элементы нельзя будетъ обозначать этническими именами, а придется примѣнять къ нимъ культурно-историческіе термины, въ которыхъ лучше отразится ихъ сложная природа.

Если попытаться классифицировать источники духовной культуры ранняго средневѣковья, опираясь на только что характеризованный принципъ, можно будетъ сказать, что основныхъ факторовъ, которые обусловили ея содержаніе и развитіе, откроется три: два изъ нихъ играли активную (творящую), третій—пассивную (воспринимающую) роль.

Первымъ положительнымъ основнымъ двигателемъ дальнѣйшей эволюціи духовной культуры послѣ разстройства тѣхъ формъ объединенія человѣчества, какія выросли въ древности, является то, что можно назвать образованностью населенія римскаго міра въ послѣдніе вѣка имперіи. Самымъ лучшимъ техническимъ именемъ для этого своеобразнаго (многохарактернаго) цѣлаго будетъ терминъ — поздняя античность. Передъ глазами встаетъ при этихъ словахъ на самомъ дѣлѣ реальное, большое явленіе, историческіе слѣды котораго могутъ подлежать опредѣленному научному анализу [1]). Составъ его, этого явленія, безъ сомнѣнія, чрезвычайно сложный: мы разумѣемъ здѣсь весь организмъ греко-римской культуры въ послѣдній моментъ ея самостоятельнаго развитія. Но надо принять во вниманіе, что въ нее вошли еще египетскіе, сирійскіе, еврейскіе, а также другіе иноземные (африканскіе, испанскіе, кельтскіе) элементы. Это—духовные результаты долгой эволюціи различныхъ обществъ древняго міра, въ которыхъ исходныя начала [2]) пережили рядъ послѣдовательныхъ метаморфозъ, разбившихъ ихъ первоначальную организацію, заставили ихъ вступать въ перерождавшіяся комбинаціи съ чуждыми ихъ исконной природѣ признаками.

Вмѣстѣ съ разрушеніемъ римскаго великодержавнаго единства (съ такъ называемымъ паденіемъ имперіи) эти результаты не могли исчезнуть. Политическая форма, связывающая извѣстное духовное содержаніе, можетъ ослабѣть и разсыпаться прежде, чѣмъ окаменѣютъ и вывѣ-

---

[1]) Замѣсто призрачнаго или, во всякомъ случаѣ, трудно уловимаго Römertum, Judentum и т. д.

[2]) Будь они—племенныя, мѣстныя, или образовались они подъ вліяніемъ такихъ-то формъ государственности.

трятся продукты сознанія, которые составляють ея душу. Плоды старой работы духа и здѣсь вошли въ новыя общественныя соединенія, какъ атмосфера, которою неизбѣжно предстояло дышать носителямъ послѣднихъ. Теперь уже наука не допускаетъ возможности представлять себѣ, что германцы обратили въ развалины римское государство и культуру общества, которое въ немъ обитало. Нельзя уже думать, что новое живое зданіе заложено ихъ собственными силами на такомъ мертвомъ фундаментѣ. Римская образованность послѣдняго періода легла самымъ глубокимъ слоемъ, какъ субстратъ внутренней природы народовъ новой Европы. Это—первое имущество и богатство средневѣковья. Объектомъ наблюденія при изслѣдованіи разсматриваемаго вопроса являются многочисленные факты и разнообразныя теченія. Это будутъ—идеи интеллигенціи, то-есть, результаты умственной работы ряда поколѣній писателей, поэтовъ, философовъ, ученыхъ, государственныхъ дѣятелей, развившихся подъ сѣнью языческой мысли и давшихъ въ концѣ-концовъ міровоззрѣніе (или міровоззрѣнія) античнаго «паганизма» [1]). Къ нимъ же надо присоединить для изученія такіе факты, какъ общественныя настроенія, вѣрованія и религіозныя движенія массъ, вообще всѣ воплощенія жизни сознанія въ различныхъ слояхъ общества. Вся совокупность перечисленныхъ ингредіентовъ и составитъ сущность того, что мы назвали «позднею античностью», и что образуетъ первый корень «средневѣковаго міросозерцанія».

Вторымъ изъ основныхъ началъ, совмѣстная работа которыхъ создала духовную культуру древнѣйшей эпохи въ исторіи германо-романскихъ міровъ (то-есть, по обычному словоупотребленію,—ранняго средневѣковья), было христіанство. Эта великая сила развилась внутри того же комплекса странъ и народовъ, который назывался римскою имперіею; но она явилась на поприще исторіи, несомнѣнно, самостоятельною стихіею. То, что именуется христіанствомъ въ IV и V вѣ-

---

[1]) Предметъ этотъ до сихъ поръ мало и поверхностно изученъ. Исторія литературы въ римской имперіи эпохи упадка, какъ зеркало идей, вкусовъ, интересовъ, чаяній, вѣрованій любопытной эпохи, постепенное объединеніе въ ней язычества и христіанства, все это—вопросы первостепенной важности для историка древне европейской (т. е. средневѣковой) духовной культуры. Пока имѣются въ данной области лишь эскизы и наброски въ родѣ работъ *G. Boissier*, La fin du paganisme, (2 v.) *V. Schultze*, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidenthums (2 Bde. Jena 1887—89), или *S. Dill*, Roman society in the last century of the Western empire (London, 1899). Важное значеніе какъ сводъ данныхъ, будетъ имѣть только что вышедшая (первою половиною) послѣдняя часть исторіи римской литературы *M. Schanz* (IV-й вѣкъ) въ руководствѣ *Iw. Müller*, Handbuch der classichen Philologie.

кахъ, составляло уже сильно развившуюся религію съ опредѣленнымъ кодексомъ догматовъ и выработанною нравственною доктриною. То и другое кристализовалось также въ культѣ и въ сложившихся уже жизненныхъ навыкахъ, которые направлялись особыми правилами и поддерживались соотвѣтствующими эмоціями. Съ другой стороны христіанство тогда вылилось въ формы отдѣльнаго церковнаго общества (духовнаго государства внутри свѣтскаго). Христіанство, какъ ученіе и какъ организація, являлось въ разсматриваемую эпоху равнымъ образомъ реально существующимъ «историческимъ образованіемъ». Оно обладало ему индивидуально принадлежавшею природою съ ярко выраженною differentia specifica. Оно же обнаруживало на окружающую среду могучее субординирующее вліяніе въ области идей и въ области чувства и воли.

Раннее христіанство, какъ и поздняя античность,—было явленіемъ сложнымъ по составу. Въ отвѣтъ на вопросъ о его возникновеніи трудно утверждать, что оно представляло чистую эманацію іудаизма. Разъ мы стоимъ на научно-исторической почвѣ [1]), мы не можемъ, анализируя христіанство, не обнаружить въ немъ элементовъ разнороднаго происхожденія. Извѣстная струя, безъ сомнѣнія, течетъ въ немъ изъ еврейскаго ключа, знаменуя фазу эволюціи единобожія и мессіанизма въ религіозномъ сознаніи этого народа. Но оно сильно отражаетъ на себѣ и вліяніе философскихъ ученій эллинистической и римской эпохи, проникнутыхъ религіозною мыслью, страстно искавшихъ Бога и настойчиво строившихъ теорію искупленія. Тѣмъ не менѣе основу своего одушевленія христіанство получило отъ совершенно новаго творческаго начала. Послѣднее создало центръ особаго притяженія, породило неизсякаемый источникъ крѣпкой мистической вѣры, высокаго подъема спиритуализма и безпримѣрнаго напряженія нравственнаго чувства и благочестиваго порыва. Опредѣляя первопричину такого значительнаго торжества духа, историкъ-идеалистъ можетъ сказать только одно: Иниціатива величайшаго обновленія религіознаго сознанія, открытія новой вѣры, которая оказалась способною осуществить универсальный переворотъ въ міровоззрѣніяхъ людей, должна была принадлежать вдохновенію мірового генія. Виновникомъ христіанства долженъ былъ быть безстрашный, объемлющій мыслью или чутьемъ весь міръ вождь, пророкъ и учитель, всемогущій носитель духовнаго принципа, обладатель Бога.— Основатель христіанства въ полнотѣ своей исторической личности мало

---

[1]) При такомъ отношеніи къ вопросу не затрогивается чисто религіозное, теологическое объясненіе происхожденія христіанства, какъ чуда, то-есть, какъ высшаго акта божественной воли, ея таинственнаго откровенія.

извѣстенъ наукѣ: но «христологія», дѣло его послѣдователей, воплотившихъ въ своихъ книгахъ первоначальную основу «апостольской традиціи» (христіанской идеи искупленія), явилась отраженіемъ принесеннаго имъ «небеснаго свѣта».—Здѣсь мы встрѣчаемся съ таинственною и до сихъ поръ неразрѣшенною проблемою о миссіи генія въ исторіи. Констатированіе и признаніе опредѣляющей роли «великихъ творцовъ» необходимо и для выясненія основъ культуры ново-европейскаго человѣчества, которое недаромъ же называется «христіанскимъ».

Христіанство образовало особое духовное существо (être moral) съ громадною созидающею силою и даромъ показывать человѣчеству новые пути и вести по нимъ. Оно и стало самостоятельнымъ краеугольнымъ факторомъ въ процессѣ рожденія и развитія ново-европейской культуры. Чрезвычайно важно и характерно, что оно обозначается не расовымъ признакомъ, а именемъ основателя; тѣмъ самымъ ярко знаменуется, что въ немъ—новая идея, великій лучъ, данный великою индивидуальностью, сообщила жизнь новому міросозерцанію, которое объединило многія расы.

А н т и ч н о с т ь и х р и с т і а н с т в о—подъ этимъ терминомъ мы видимъ, несомнѣнно, два вполнѣ оригинальныя и великія духовно-культурныя явленія, сохранившія свою особность до послѣднихъ временъ римской имперіи [1]). Хотя второе изъ нихъ вошло въ первое и, отчасти можно сказать, развилось въ немъ, но оно раздвинуло для себя внутри этого перваго широкое мѣсто; а затѣмъ они далѣе жили и росли параллельно, какъ два ствола. Изъ этого, однако не слѣдуетъ выводить заключенія, что они не находились между собою въ отношеніяхъ постояннаго переплетенія и взаимодѣйствія. Оно всегда было и происходило двусторонне: паганизмъ христіанизировался и христіанство паганизировалось. Научное познаніе этого любопытнаго процесса далеко еще не исчерпано, и изслѣдованіе его обнаружитъ, навѣрно, первостепенно важныя стороны исторической эволюціи европейскихъ народовъ, до сихъ поръ остающіяся въ тѣни [2]).

Надобно отмѣтить еще одно. Очевидно, что огромная движущая и субординирующая сила христіанской идеи (какъ творящаго начала въ процессѣ сложенія духовной культуры) уже свидѣтельствуетъ о сохраненіи внутри античнаго общества очень богатаго запаса жизненной энергіи:

[1]) До этого момента ни одинъ изъ двухъ не одержалъ окончательной побѣды надъ другимъ въ смыслѣ подчиненія себѣ другого или органическаго слиянія обоихъ подъ главенствомъ одного. Оба оставались двумя отдѣльными существами.

[2]) Нужно сказать, однако, что книга Эйкена мало даетъ новаго для освѣщенія даннаго вопроса.

христіанство, вѣдь, черпало изъ него своихъ адептовъ. Съ другой стороны, та борьба, которую вело противъ торжества новой вѣры древнее государство, также раскрыла еще не мало залоговъ жизни и въ самомъ паганизмѣ. Это хорошо понимають по отношенію къ христіанству тѣ историки, которые неправильно представляютъ себѣ, что древняя исторія ново-европейскихъ народовъ [1]) открывается колоссальнымъ катаклизмомъ, будто бы произведеннымъ бурею германскаго нашествія. Они объясняють, что эта, по ихъ мнѣнію, рѣзкая катастрофа уничтожила римскую образованность; но христіанство, какъ ученіе и какъ церковь, которое объединило около себя будто бы все, что оставалось дѣеспособнымъ въ древнемъ обществѣ, перенесло и побѣдило кризисъ. Такъ, дальнѣйшая исторія слагалась изъ свободнаго развитія германизма подъ направляющимъ вліяніемъ церкви. Слѣдовало бы понять и по отношенію къ античной культурѣ (паганизму), что она также осталась очень живою и очень живучею послѣ разложенія имперскаго единства на западѣ. Не умиравшіе, а только перерождавшіеся и приспособлявшіеся къ новымъ условіямъ среды элементы ея продолжали дѣйствовать и дальше въ варварскихъ государствахъ. Они распространялись въ умахъ и нравахъ людей вновь образовывавшихся обществъ, и проводниками ихъ являлись не только религія, но и философія, литература, обычаи; такая позднѣйшая работа совершалась не только сознательно, въ писаніяхъ, но и безсознательно, въ фактическомъ соприкосновеніи личностей и группъ [2]).

Устанавливая классификацію исходныхъ основъ средневѣковой цивилизаціи, послужившихъ одновременно и двигателями ея долгаго развитія, необходимо присоединить указаніе еще на одинъ факторъ разсматриваемаго процесса. Таковымъ были, конечно, германцы. Они выступили, какъ совсѣмъ новый дѣятель исторіи, пришедшій въ предѣлы «экумены», занятой народами классическаго міра изъ невѣдомыхъ краевъ. По первому взгляду можно думать, что они стали активнымъ элементомъ дальнѣйшей эволюціи. Провѣрка такого предположенія приводитъ, однако, къ ограничительнымъ выводамъ. Самая возможность

[1]) По обычной терминологіи—„начало средневѣковья“.

[2]) Для воспроизведенія этого процесса въ его первоначальномъ стадіи (что и какъ перешло изъ античнаго міра въ средневѣковой въ духовной области не только черезъ посредство христіанства, но и непосредственно?) въ наукѣ сдѣлано еще немного. Изученъ онъ лишь поверхностно. Это отражается и на сочиненіяхъ общеисторическаго характера, относящихся къ данной эпохѣ. См., напримѣръ, въ новѣйшемъ научно-популярномъ сочиненіи по исторіи Франціи, выходящемъ подъ общею редакціею Эрнеста Лависса (Paris, Hachette) отдѣлы о романизаціи и христіанизаціи Галліи (т. I и II).

такой активности обнаружилась, какъ довольно слабая, когда внимательное изслѣдованіе показало, что количество германцевъ, перешедшихъ на почву римскихъ провинцій, было гораздо меньшимъ, чѣмъ дѣло представлялось раньше. Во-вторыхъ, эта активность могла проявиться лишь въ отрицательной формѣ.

Оцѣнивая культурное состояніе германскихъ племенъ во время ихъ вторженія въ имперію (IV и V вв.) съ цивилизаціею римскаго міра, приходится, по всей справедливости назвать первое варварствомъ, то есть, низкимъ и грубымъ уровнемъ развитія. Стало быть, первымъ результатомъ соприкосновенія ихъ съ римскимъ имперскимъ обществомъ должно было оказаться пониженіе его культуры [1]). Они своимъ вліяніемъ образовали среду, менѣе благопріятную для дальнѣйшаго духовнаго прогресса, чѣмъ та, въ которой общество жило до нихъ. Варваризаціи въ той или иной степени нельзя было избѣжать вслѣдствіе столкновенія съ варварами, которые вошли въ жизнь въ качествѣ постоянной силы.

Подобное воздѣйствіе германцы должны были произвести, безъ сомнѣнія, на римскую среду при первомъ столкновеніи съ нею. Затѣмъ, въ послѣдующіе вѣка ихъ участіе въ процессѣ исторіи должно было обозначиться такимъ или инымъ въ зависимости отъ ихъ собственной природы. Если германцы приносили съ собою уже прочно сложившееся зерно оригинальныхъ племенныхъ свойствъ и твердыхъ результатовъ болѣе ранней культурной работы, то можно предположить, что они будутъ въ состояніи активно повернуть или согнуть въ новую, свою сторону направленіе развитія. Тогда дѣйствительно можно искать германскихъ основъ въ цивилизаціи западно-европейскихъ народовъ. Ученые германисты въ самомъ дѣлѣ выдвигали рядъ своеобразныхъ особенностей политическаго строя и соціальнаго быта, крѣпко выкованныхъ, будто бы, такъ называемыми варварами уже въ первобытную эпоху. Онѣ то и легли во главу угла общественной эволюціи средневѣковья. Тѣ же историки возстанавливали также (и это особенно интересно въ настоящей связи) цѣлый букетъ своеобразныхъ черть, изъ которыхъ строили довольно ярко выраженную духовную физіономію древнихъ германцевъ, выработавшуюся, по ихъ мнѣнію, уже въ миѳическую пору ихъ развитія. Такъ, напримѣръ, германцамъ приписывалось внесеніе въ исторію Европы индивидуализма и свободы, демократическихъ стремленій и начала групповой солидарности, не стѣснявшей

[1]) Степень такого паденія, естественнымъ образомъ, зависѣла отъ той силы, съ которою германцы могли дѣйствовать въ каждой мѣстности, отъ значительности процента ихъ крови, который вводился въ перерождавшійся организмъ.

независимости личности. Съ другой стороны говорилось, будто они подарили Европѣ не одну невинность естественнаго состоянія, неиспорченность и невѣдѣніе пороковъ цивилизаціи. Они явились также носителями положительныхъ, мужественныхъ добродѣтелей—смѣлости и самоотверженія, вѣрности, провозвѣстниками рыцарскаго благородства. Выставляли еще необычайную прочность у германцевъ семейной союзности и высоту ихъ домашнихъ нравовъ. Во всемъ этомъ германисты видѣли залогъ возрожденія европейскаго общества изъ упадка, къ которому его привело разложеніе римскаго государства.

Историки другого направленія (романисты) отвергали возможность признать за «душою» германцевъ при появленіи ихъ на исторической сценѣ какое бы то ни было положительное содержаніе, способное къ самостоятельному развитію и дѣятельному воздѣйствію на внѣшній міръ. Во всякомъ случаѣ источники не даютъ намъ, по воззрѣнію этихъ изслѣдователей, никакихъ осязательныхъ данныхъ для противоположнаго заключенія. Какъ общественныя учрежденія, такъ и религія варваровъ во время заселенія ими провинцій римской имперіи представляли собою какъ бы полурасплавленную массу; она должна была принять, въ большинствѣ случаевъ, формы, заготовленныя греко-римскимъ прошлымъ. Такимъ образомъ, и послѣдующее развитіе совершалось въ прежнихъ рамкахъ, раскрывая лишь очень постепенно измѣненное содержаніе, вновь образовавшіяся комбинаціи; при чемъ и послѣднія возникали, какъ кажется, не столько изъ германскаго исконнаго племенного духа, сколько изъ обстоятельствъ позднѣйшей исторіи европейскихъ странъ.

Какъ бы ни казалось съ перваго взгляда пристрастнымъ и крайнимъ такое построеніе историковъ—антигерманистовъ [1]), но смягченный общій выводъ, извлекаемый изъ него, будетъ правиленъ: германцы составили только новый элементъ въ средѣ, воспринимавшей вліяніе культуры, созданной до нихъ и не ими; они не принесли новаго дѣятельнаго фактора для преобразованія этой среды. Въ области эволюціи духа подобная формулировка, можетъ быть, особенно справедлива: первоначальное умственное состояніе германцевъ, воплощавшееся преимущественно въ религіи, являло собою нѣчто слабо оформленное и плохо кристаллизованное. Дальнѣйшему свободному развитію ихъ религіознаго творчества помѣшало христіанство, которое положило предѣлъ цѣльности первобытной племенной религіи и миѳологіи: а нужно пом-

[1]) Особенно ярко и рѣзко эта точка зрѣнія развивается знаменитымъ французскимъ ученымъ Фюстель де-Куланжемъ. См. томъ II его «Исторіи общественнаго строя древней Франціи» (русск. перев. подъ ред. проф. И. М. Гревса. Спб. 1904 г.).

нить, что и въ христіанствѣ были сильны античныя воспоминанія и традиціи [1]).

Сдѣланныя замѣчанія объ источникахъ **средневѣковой культуры**, можетъ быть, сослужатъ нѣкоторую пользу при критическомъ изученіи исторической части книги Эйкена. Надо ясно понимать, что современная историческая наука требуетъ прежде всего точной классификаціи и серьезнаго анализа такихъ источниковъ. Затѣмъ она изучаетъ послѣдовательно ихъ взаимодѣйствіе, опредѣляетъ преемственно образующіяся изъ нихъ сочетанія и прослѣживаетъ дальше вторичныя и третичныя комбинаціи съ розысканіемъ обратнаго вліянія слѣдствій на причины, измѣненія послѣднихъ первыми. Такъ можетъ быть понята филіація идей, настроеній, вѣрованій, знаній. Таково будетъ истинное примѣненіе генетической методы къ изслѣдованію образованія, эволюціи и трансформаціи духовной культуры. Вотъ почему полезно въ интересахъ выясненія сущности этой методы обратить вниманіе на неполнѣ удовлетворительный пріемъ Эйкена при установленіи имъ исходныхъ началъ средневѣкового міровоззрѣнія.

4.

Можно сказать, что авторъ разсматриваемаго замѣчательнаго сочиненія примѣняетъ недостаточно правильно и глубоко генетическій принципъ и въ другихъ отдѣлахъ исторической части. Онъ характеризуетъ то, что называетъ основными элементами средневѣкового міровоззрѣнія каждый въ отдѣльности [2]). Но затѣмъ онъ не слѣдитъ за процессомъ

[1]) На такое объясненіе часто возражаютъ въ томъ смыслѣ, будто оно подходитъ только къ характеру историческаго развитія германскихъ государствъ на римской почвѣ. Что же касается странъ внутренней Германіи, то онѣ развивались изъ самостоятельныхъ основъ германскаго народнаго духа. Однако, надо припомнить, что и тамъ политическія отношенія и образованность слагались подъ сильнымъ давленіемъ романизованныхъ франковъ. Крѣпче всего оно обнаруживалось въ эпоху Карла Великаго, монархія котораго носитъ признаки оригинальнаго возрожденія романизма, особенно въ умственной области. Своеобразно и свободно эволюціонировали при ничтожномъ воздѣйствіи античныхъ началъ (даже при отсутствіи ихъ вліянія) лишь старо-сѣверные народы Скандинавіи, Ютландіи, Исландіи, отчасти Британіи, но и то до извѣстныхъ хронологическихъ предѣловъ.

[2]) Необходимо, впрочемъ, по справедливости, отмѣтить и подчеркнуть, что въ этихъ отдѣльныхъ характеристикахъ заключается много очень поучительнаго матеріала для уразумѣнія развитія древнихъ религій, еврейской, греческой и римской. Много сказано интереснаго и для пониманія сущности историческаго христіанства, какимъ оно образовалось еще въ античномъ мірѣ. Чтеніе этихъ главъ будитъ бодрую мысль, и на каждой страницѣ встрѣчаются любопытныя обобщенія и тонкія оцѣнки.

ихъ сліянія или объединенія. Его введеніе занято синтезомъ результатовъ идейнаго развитія главныхъ народностей древности. Дальнѣйшія же главы первой части заключаютъ въ себѣ не изслѣдованіе идейной эволюціи послѣдующихъ вѣковъ (ранняго средневѣковья), а исторію развитія отношеній между церковью и государствомъ, «властью первосвященника и царя» въ эту эпоху. При чемъ авторъ въ теократіи видитъ наслѣдье римскаго имперскаго духа; въ стремленіи же сохранить и защитить свободу индивидуальной совѣсти, которая такъ сильно была выдвинута впослѣдствіи реформаціей, онъ находитъ, повидимому, проявленіе коренного свойства исконнаго племенного типа германцевъ.

При такой постановкѣ историческаго изученія, когда изслѣдуется развитіе не самой идеи, а лишь обстановки, среди которой возникала и слагалась теорія града Божія и съ нею вмѣстѣ принципы аскетизма и теократіи,—неизбѣжно туманится перспектива великаго процесса созданія католической системы. Въ частности мы видимъ, что въ объемистой книгѣ Эйкена не удѣлено подобающаго мѣста для подробнаго и систематическаго разбора творенія блаж. Августина. Между тѣмъ оно представляетъ моментъ или этапъ огромной важности: это—первое сочетаніе, созданное подъ могучимъ вдохновеніемъ великой религіозной задачи, въ одно грандіозное цѣлое плодовъ философской работы, осуществленной античною мыслью, съ основными догматами христіанскаго вѣроученія. Это же, съ другой стороны, и исходная жизненная сила, и главный факторъ, и центральная ось для духовныхъ исканій въ длинный рядъ послѣдующихъ вѣковъ. Дѣло Августина непремѣнно требовало отдѣльной большой главы въ изложеніи Эйкена; построеніе выиграло бы тогда очень много: сильно раскрылся бы историческій горизонтъ. У Эйкена же идеи Августина сдавлены изображеніемъ того умственнаго капитала, который изъ нихъ выросъ съ теченіемъ временъ; личность его смѣшана съ толпою другихъ, жившихъ въ различные вѣка и очень разноцѣнныхъ дѣятелей католической церкви. Отъ такого упущенія сильно страдаетъ серьезное и богатое содержаніе книги Эйкена; отъ этого блекнетъ ея историческая часть [1])

---

[1]) Читатель Эйкена долженъ себѣ это замѣтить и дополнить пробѣлъ обстоятельнымъ ознакомленіемъ съ теоріею знаменитаго христіанскаго мыслителя. Августину посвящена обширная литература на различныхъ европейскихъ языкахъ. Библіографію ея можно найти, напримѣръ, въ руководствѣ *W. Moeller*, Kirchengeschichte (2 изд. т. I, 1902) или *Ueberweg-Heinze*, Gesch. der Philosophie (т. II, изд. 8). На русскомъ языкѣ существуетъ замѣчательное сочиненіе кн. Е. Н. Трубецкого, Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства.—Міросозерцаніе блаж. Августина (Москва 1892).—Къ Августину нѣсколько разъ обра-

То же самое можно сказать и о слѣдующихъ главахъ исторической части. Въ нихъ дается набросокъ внѣшней исторіи папской церкви въ столкновеніяхъ ея со свѣтскимъ государствомъ; но фазы роста и перерожденія теоріи *civitas Dei* не воспроизводятся. Здѣсь не раскрываются шагъ за шагомъ любопытныя превращенія, которыя сдѣлали изъ этой первой крупной попытки дать философское міропониманіе въ духѣ истинъ христіанской вѣры оправданіе выработавшихся впослѣдствіи іерархическихъ формъ и теоретическихъ притязаній католичества. Авторъ строитъ свое изображеніе въ общихъ, отвлеченныхъ линіяхъ, не конкретизируя развертывающихся схематическихъ чертежей около анализа отдѣльныхъ ученій индивидуальныхъ представителей католицизма въ различные вѣка. Между тѣмъ, это дало бы краски и тѣлесность такимъ чертежамъ [1]). Такой пріемъ къ тому же, навѣрно, значительно помогъ бы обнаруженію послѣдовательныхъ стадій громаднаго процесса, который авторъ избралъ предметомъ своего труда, и вскрытію образованныхъ имъ наслоеній.

Самою лучшею частью сочиненія Эйкена должна быть, безъ всякаго сомнѣнія, названа вторая, большая его половина, озаглавленная—«*Das System des christlichen Gottessaates*». Можно сказать, что въ ней мы открываемъ по истинѣ выдающуюся работу, во многихъ отношеніяхъ превосходную. Нужно, впрочемъ, сдѣлать и примѣнительно къ ней вообще одно замѣчаніе, которое подтверждаетъ лишнимъ характернымъ наблюденіемъ высказанное выше сужденіе о неисторичности или, по крайней мѣрѣ, о недостаточной историчности мышленія Эйкена.

Онъ полагаетъ центръ тяжести своего труда около эпохи расцвѣта католической концепціи міра; стало быть, онъ сосредоточивается около времени папъ Григорія VII, потомъ Иннокентія III, главныхъ практическихъ создателей и дѣятелей теократіи, въ началѣ, и Ѳомы Аквината, теоретическаго завершителя зданія правовѣрной теологіи, въ концѣ [2]).

щался В. И. Герье въ своихъ статьяхъ въ «Вѣстникѣ Европы» (см. 1891, янв.; также первыя книжки 1904 и 1905 гг.) Русскій переводъ «De civitate Dei» помѣщенъ въ трудахъ Кіевской Духовной Академіи.

[1]) Проф. В. И. Герье даетъ (въ тѣхъ же статьяхъ, помѣщенныхъ въ Вѣстникѣ Европы за 90-ые годы) рядъ опытовъ такихъ индивидуальныхъ иллюстрацій, останавливаясь кромѣ Августина, на Бернардѣ Клервосскомъ, Франциске Ассизскомъ, Иннокентіи III и др.

[2]) Эпоха эта мало изучена въ обобщенномъ видѣ, несмотря на большое число сочиненій, посвященныхъ отдѣльнымъ вопросамъ средневѣкового богословія (схоластики), личностямъ отдѣльныхъ папъ и борьбѣ церкви съ государствомъ. Въ нашей литературѣ послѣднихъ лѣтъ слѣдуетъ указать одну ученую работу, гдѣ вопросъ о развитіи теократіи освѣщенъ съ новыхъ, свѣжихъ и интересныхъ то-

Это—задача совершенно ясная, очень важная и чрезвычайно интересная. Авторъ стоитъ въ широкомъ смыслѣ слова на высотѣ ея выполненія. Но онъ допускаетъ существенную ошибку. Онъ привлекаетъ нерѣдко для изображенія этого, по его терминологіи, «классическаго» періода въ средневѣковомъ просвѣщеніи данныя изъ предшествующихъ вѣковъ. Но послѣдніе вѣдь различаются между собою, отличаются и отъ позднѣйшей (именно классической) эпохи по складу мышленія, по формулировкѣ идей, по господствующему настроенію, по исторической обстановкѣ. Едва ли не рисковано такъ поступать въ интересахъ правильности и достовѣрности конечнаго вывода. Такъ получается, можетъ быть, большая насыщенность («густота») въ изображеніи главнаго предмета; но историческая точность и жизненность его истолкованія нарушена. «До-классическіе» тексты, призванные къ иллюстрированію «классической» системы, вырываются такимъ образомъ изъ естественной среды и контекста, въ которыхъ выросли. Уже вслѣдствіе этого они искажаются; а затѣмъ ихъ принуждаютъ какъ бы вводить въ иллюзію читателя, искусственно устанавливая ихъ свидѣтельства въ одинъ планъ съ показаніями памятниковъ совсѣмъ разныхъ съ ними возрастовъ.

Если хорошо представлять себѣ указанную только что методологическую неправильность и вносить въ изложеніе Эйкена соотвѣтствующую поправку или имѣть въ виду необходимую предосторожность при чтеніи его книги, то основная часть ея дастъ очень много богатаго матеріала и цѣнныхъ идей. — Авторъ оригинально расположилъ свое изображеніе системы законченнаго католицизма. Онъ устанавливаетъ прежде всего «общія начала средневѣковаго міровоззрѣнія» и выставляетъ такой тезисъ: «Эти общія начала, то-есть, именно отрицающій міръ аскетизмъ и осуществленіе его путемъ церковной завоевательной политики съ одной стороны и съ другой противодѣйствіе обоимъ стремленіямъ, аскетическому и іерархическому, обнаруживаются и повторяются во всѣхъ сферахъ средневѣковой культуры».

Чтобы систематически провести свою точку зрѣнія авторъ разсматриваетъ, чѣмъ хотѣла быть и чѣмъ становилась «идея града Божія» въ главныхъ областяхъ человѣческой жизни. Одна за другою чередуются мастерскія главы, посвященныя изображенію того, какъ

чекъ зрѣнія. Это—книга проф. кн. Е. Н. Трубецкого, Идея Божьяго царства въ твореніяхъ Григорія VII и публицистовъ его современниковъ (Кіевъ, 1897). Ср. еще у насъ для той же эпохи книги г. Вязигина—«Личность и значеніе Григорія VII въ исторической литературѣ» (Спб. 1892) и «Очерки изъ исторіи папства въ XI в. (Спб. 1898).

отражалась католическая система въ теоріи и практикѣ жизни государства, семьи, хозяйства, права, науки, поэзіи, пластическихъ искусствъ.— Самая настойчивая рекомендація тщательнаго изученія этихъ главъ русскому просвѣщенному человѣку, любящему историческое образованіе, не можетъ явиться преувеличеніемъ истинныхъ достоинствъ ихъ содержанія. Штудированіе системы католическаго міросозерцанія по Эйкену, если принимать въ разсчетъ сдѣланныя выше ограниченія и дополненія, должно принести читателю, интересующемуся исторіею, существенную пользу. Оно же доставитъ ему прекрасное удовольствіе, получающееся отъ углубленія въ трудный поучительный вопросъ подъ руководствомъ выдающагося учителя. Можно было бы, конечно, и здѣсь предъявить автору разбираемой книги рядъ критическихъ возраженій; можно было бы въ видахъ расширенія знакомства съ предметомъ сдѣлать много отдѣльныхъ экскурсовъ, иллюстрирующихъ оставленныя въ тѣни важныя частности. Но такія задачи уже совсѣмъ далеко заходятъ за предѣлы намѣреній автора настоящаго предисловія. Онъ хотѣлъ только помочь читателю войти въ кругъ вопросовъ, изъ которыхъ Эйкенъ строитъ свой капитальный трудъ, и намѣтить нѣчто изъ того, что онъ упускаетъ, чтобы направить на соотвѣтственную дорогу его критическое вниманіе. Дальнѣйшее было бы уже стѣсненіемъ независимости мысли читателя [1])

Послѣдній отдѣлъ сочиненія Эйкена — разложеніе или крушеніе католическаго града Божія черезъ саморазрушеніе аскетическо-іерархической идеи и черезъ религіозно-церковную реформацію — не имѣетъ самостоятельнаго научнаго значенія. Онъ исполняетъ лишь функцію заключенія, необходимаго для симметріи всего цѣлаго. Онъ долженъ намѣтить, какъ мысль человѣчества пришла къ сознательному примиренію тѣхъ двухъ кардинальныхъ элементовъ міросозерцанія—земли и неба, — которые раздвоились и болѣзненно сталкивались въ тяжелой борьбѣ въ глубинѣ средневѣковья, потерявъ первобытное (натуральное) единство, которое связывало ихъ въ древности. — Авторъ убѣжденъ, что со временъ реформаціи такое высшее разумное объединеніе найдено въ міросозерцаніи человѣчества новыхъ временъ. Онъ твердо вѣритъ, что въ этомъ смыслѣ «европейская исторія представляетъ одно органическое цѣлое отъ начала до конца». Древность, средневѣковье и новыя времена являются для него «фазами развитія одной и той же

---

[1]) Въ русской литературѣ имѣется обстоятельный разборъ этой центральной части книги Эйкена, написанный г. А. Кудрявцевымъ и напечатанный въ журналѣ «Русская Мысль» за 1891 годъ (см. мартъ и апрѣль).

проблемы, предметомъ которой служитъ отношеніе человѣка къ природѣ и Богу, къ видимому міру и его первопричинѣ».

Нельзя утверждать, что Эйкеномъ вполнѣ и окончательно разрѣшена задача изображенія и истолкованія духовной культуры средневѣковья, даже въ поставленныхъ имъ рамкахъ. Но тѣ, кто будетъ работать надъ нею, многому научатся у него. Нужно думать, что авторъ и тѣмъ, что онъ сдѣлалъ, и тѣмъ, что оставилъ неисчерпаннымъ, показалъ путь продолжателямъ. Будущіе историки эволюціи духа въ разсматриваемую эпоху всемірной исторіи уже ясно поймутъ, что единаго средневѣкового міросозерцанія никогда не существовало; они обнаружатъ, что тогда параллельно развивались различные типы мышленія, приводившіе къ неодинаковымъ общимъ построеніямъ, работавшіе неодинаковыми средствами и пріемами. Они сумѣютъ гораздо глубже понять принципы генетическаго изученія филіаціи идей въ постоянно и постепенно мѣняющейся культурной средѣ. Они увидятъ и осуществятъ необходимость привлекать къ изслѣдованію вопроса о развитіи міросозерцанія рядомъ съ трактатами мыслителей гораздо больше чѣмъ дѣлаетъ Эйкенъ,—произведенія поэзіи, продукты народнаго творчества, вещественные памятники искусства и быта.

При такомъ, болѣе широкомъ методологическомъ и реальномъ разумѣніи самаго дѣла, призрачное единство понятія «средніе вѣка» распадется не только въ томъ смыслѣ, что будетъ окончательно опредѣлено разнообразіе внутренняго содержанія духовныхъ интересовъ и направленія мысли въ ту эпоху. Станетъ яснымъ, кромѣ того, что какъ нельзя обнять всего этого содержанія однимъ терминомъ — «католичество», такъ невозможно и закрашивать однимъ цвѣтомъ вдоль (хронологически) все это длинное тысячелѣтіе. Какъ многое внутри его рамокъ развивалось неодинаково въ параллельномъ планѣ (одновременно), такъ многое же и мѣнялось послѣдовательно изъ вѣка въ вѣкъ.—При такомъ изображеніи съ полною очевидностью освѣтится выдвинутая въ началѣ настоящаго этюда истина, что средневѣковое человѣчество много и упорно трудилось въ области мысли. Ясно откроется, что въ нѣдрахъ такъ-называемаго *medium aevum* скрываются корни многаго изъ того, что дорого духу современнаго человѣчества [1]). Этотъ

[1]) Теперь уже многіе историки признаютъ, что исторія Европы послѣ крестовыхъ походовъ представляетъ совсѣмъ иную картину, чѣмъ та, которая развертывается въ его судьбахъ до этого времени. Авторъ послѣдняго общаго обозрѣнія всей такъ-называемой «всемірной исторіи», Теодоръ Линдперъ (см. его «Weltgeschichte seit der Völkerwanderung»; пока вышли 3 тома, доводящіе изложеніе до эпохи ренесанса—Stuttgart und Berlin, 1901—1903) предлагаетъ

выводъ приблизитъ къ намъ эпоху, долго казавшуюся безконечно отъ насъ далекою своею темнотою и грубостью будто бы всецѣло опредѣлявшаго ее кулачнаго права и духовнаго рабства. А такое заключеніе составитъ важный шагъ въ уразумѣніи внутренней солидарности между всѣми эпохами въ исторіи человѣчества. Послѣднія нарисуются неразрывными звеньями единой цѣпи, выковываемой и развертываемой работою смѣняющихся поколѣній рода людского, растущаго въ естественной обстановкѣ своего земного бытія, по законамъ своего собственнаго духа.

Привѣтствуя пріобщеніе замѣчательнаго труда Эйкена къ составу научной исторической литературы на русскомъ языкѣ, слѣдуетъ въ заключеніе еще воздать должную хвалу тому характеру благороднаго безпристрастія и идейной независимости, которыми проникнута его книга. Вопросы, которые онъ изучаетъ, часто затрагиваютъ религіозныя привычки и предразсудки; разсмотрѣніе ихъ до сихъ поръ нерѣдко окрашивается вѣроисповѣдною исключительностью и нетерпимостью того или иного «правовѣрія». Эйкенъ сумѣлъ остаться чистымъ отъ подчиненія такой ненаучной традиціи, которая часто стѣсняетъ еще и на западѣ свободу изслѣдованія проблемъ изъ исторіи религіи, точно такъ же, какъ у насъ на нее налагаетъ запретъ духовная цензура.

С.-Петербургъ. 5 іюня 1905 г.

Ив. Гревсъ.

поэтому отрѣзать отъ «среднихъ вѣковъ» и присоединить къ «новой исторіи» XIV-й и XIII-й, даже XII-й вѣка.—Вмѣсто того, чтобы дѣлать такія перетасовки, правильнѣе было бы признать всю періодизацію, всю классификацію окончательно отжившею и работать надъ созданіемъ новой, болѣе соотвѣтствующей наукѣ.

ВВЕДЕНІЕ.

Выпуская въ свѣтъ предлежащій трудъ, занимавшій меня въ теченіи многихъ лѣтъ почти безъ перерыва, я долженъ въ короткихъ словахъ сообщить о его происхожденіи и о руководившихъ имъ идеяхъ.

Вначалѣ мое намѣреніе состояло въ томъ, чтобы доказать, что оба съ равной силой выступающія стремленія средневѣковой церкви къ отрицанію міра и къ власти надъ міромъ, повидимому совершенно противоположныя по своей природѣ, и которыя, казалось бы, должны были взаимно исключать одно другое, были однозначущими по своей цѣли и сущности; что переходъ отъ міроотрицающаго ученія христіанства къ міродержавной политикѣ папства долженъ былъ логически необходимо совершиться съ того момента, когда церковь получила въ общемъ сознаніи значеніе священнаго спасительнаго учрежденія, что поэтому властное стремленіе средневѣковой іерархіи имѣло свою причину вовсе не въ произволѣ отдѣльныхъ личностей, а въ логикѣ самой религіозной системы. Само собой разумѣется, что мы не можемъ считаться съ пошлыми взглядами новѣйшаго либерализма, который едвали лучше, чѣмъ философскій раціонализмъ восемнадцатаго вѣка, понимаетъ религіозную ревность средневѣковой церкви, и поэтому также считаетъ аскетическіе мотивы великихъ средневѣковыхъ іерарховъ просто лицемѣріемъ, прикрывшимъ ихъ личныя стремленія къ власти. Но и научное изученіе этого вопроса не пришло къ яснымъ выводамъ, такъ какъ оно принимаетъ ученіе первоначальнаго христіанства за масштабъ для сужденій средневѣковой іерархіи, не обращая достаточнаго вниманія на тотъ поворотъ, который произошелъ въ исторіи западной Европы вслѣдствіе возникновенія церкви.

Нѣкоторыя мѣста изъ наиболѣе выдающихся историческихъ сочиненій лучше всего дадутъ возможность ознакомиться съ господствующими въ нихъ взглядами на отношеніе аскетизма къ іерархической политикѣ Послѣднія обнимаютъ собою цѣлый рядъ сужденій, начиная отъ такихъ

историческихъ взглядовъ, которые недалеко отстоятъ отъ раціоналистическихъ воззрѣній, до правильнаго пониманія вопроса.

Р. Бексманъ въ своей книгѣ «Папская политика отъ Григорія I до Григорія VII» признаетъ міродержавныя стремленія церкви за проявленія самолюбія, а аскетическія ученія іерарховъ за лицемѣрную маску, прикрывавшую ихъ честолюбіе. Онъ говоритъ [1]): «По сущности своей папской дѣятельности, которая подъ видомъ святости и по наружности выказывая антипатію ко всему земному, направлена, однако, на мірскія цѣли и служитъ самолюбію,—Гильдебрандъ является вѣрнымъ отраженіемъ Григорія I-го».

Для этого взгляда, который видитъ первопричину церкви и папства въ честолюбіи и жаждѣ власти, вопросъ объ отношеніи аскетизма къ іерархіи является проблемой вполнѣ разрѣшенной. Послѣдняя находитъ себѣ достаточное объясненіе въ личныхъ побужденіяхъ папъ. Нельзя, однако, не признать, что такое сужденіе давно уже находится въ меньшинствѣ. Наиболѣе общее воззрѣніе состоитъ въ томъ, что на аскетизмъ и на іерархическую политику смотрятъ какъ на два взаимно противодѣйствующія явленія въ средневѣковой церкви, не находя, однако, никакой посредствующей причины между ними. Такимъ сужденіемъ исторіографія впервые поставила проблему, еще ожидающую своего рѣшенія.

Къ этому взгляду ближе всего примыкаетъ Ваттенбахъ въ своей «Исторіи римскаго папства», гдѣ онъ приписываетъ папѣ Иннокентію III личную нравственную чистоту, но политику его выводитъ изъ стремленія къ власти. Именно онъ говоритъ [2]): «Но, будучи лично нравственно чистымъ и свободнымъ отъ нареканій, онъ, однако, потерялъ изъ виду истинную нравственную задачу церкви изъ-за стремленія къ владычеству. Мы видимъ, какъ совершенно общее явленіе, что стремленіе къ нравственному воздѣйствію отходитъ на второй планъ, а на первое мѣсто ставится обладаніе и власть».—«Изъ реформы вышло то направленіе, которое удержало за собой верховодство въ церкви; въ этомъ заключалась ея сила, остальное было—только фанатическое правовѣріе и іерархическія стремленія».

Сильнѣе чѣмъ Ваттенбахъ выставляетъ на видъ проблематическій характеръ этого отношенія В. Гассъ въ своей «Исторіи христіанской этики» [3]). Въ этомъ сочиненіи Гассъ высказывается о данномъ вопросѣ въ слѣдующихъ словахъ: «Какъ рыцарство и монашество заключили между собою союзъ для высшихъ цѣлей, такъ подобныя-же сочетанія

[1]) Кн. 3, стр. 327.
[2]) Стр. 189.
[3]) Т. I, стр. 273.

проникли во всѣ сферы жизни. Противоположности являются въ непосредственной близости: стремленіе къ міру и удаленіе отъ міра, самоотреченіе и дикія страсти, любовь и страшная жестокость, милосердіе и строгость правосудія, сухой разсудокъ и избытокъ чувства, сознаніе близости Бога и забвенія Богомъ. Но всѣ эти направленія находились подъ широкимъ вліяніемъ объединяющей силы церкви, въ дѣйствіяхъ которой онѣ должны были принимать участіе».

Гизебрехтъ въ такихъ словахъ начертываетъ проблему при изображеніи характера Григорія VII: «Ибо гдѣ когда-нибудь встрѣчалось подобное соединеніе религіозной набожности со способностью къ земной дѣятельности, монашескаго презрѣнія къ міру со стремленіемъ къ власти, идеальнаго подъема духа съ разсчетливымъ политическихъ искусствомъ [1])?» Затѣмъ онъ опредѣляетъ политику куріи какъ послѣдній выводъ изъ идей, которыя уже въ теченіи вѣковъ являлись руководящими въ ходѣ развитія какъ церкви, такъ и государствъ [2]). Но это не помѣшало ему видѣть внутреннее противорѣчіе «въ управленіи міромъ съ точки зрѣнія какъ-бы находящейся внѣ міра [3])».

Въ такомъ же родѣ разсуждаетъ о Григоріи VII Герцогъ въ своемъ «Очеркѣ общей исторіи церкви» [4]), говоря: «Но онъ же, который ссылался на то, что Іисусъ презрѣлъ мірскую власть, къ которой дѣти міра такъ упорно стремятся, и свободнымъ произволеніемъ достигъ священства на крестѣ, онъ-же заявилъ притязаніе на верховное владычество надъ большей частью европейскихъ государствъ, изъ которыхъ иныя онъ прямо признавалъ собственностью св. Петра (Корсику, Сардинію, Испанію, Венгрію, Саксонію, Россію, Провансъ), другія старался превратить въ собственность св. Петра (Данію, Далмацію и др. страны), или по крайней мѣрѣ считалъ ихъ обязанными платить дань папской власти, какъ Францію. Можетъ быть, Григорій могъ оправдать такое несогласіе съ основателемъ христіанства указаніемъ на испорченность вѣка, требовавшую такого усиленнаго духовнаго управленія».

Для историка О. Лоренца, который вообще не прочь смотрѣть на іерархическую политику, какъ на превышеніе власти со стороны духовенства, соединеніе политическаго владычества съ аскетическимъ презрѣніемъ къ міру является однако иногда непонятной психологической проблемой. Въ своей «Исторіи Германіи въ XIII и XIV вѣкѣ» [5]) онъ

[1]) Исторія времени нѣмецкой имперіи. Т. 3, ч. 1, стр. 406, 3-е изд.

[2]) L. c., стр. 580.

[3]) Т. 4, стр. 367.

[4]) Ч. 2, стр. 131.

[5]) Стр. 17.

говоритъ о папѣ Иннокентіи III,—который, какъ извѣстно, написалъ сочиненіе: «De contemptu mundi sive de miseria humanae conditionis libri tres»,—«Кто-бы въ началѣ столѣтія могъ сказать, что бывшій въ Римѣ маленькій, едва сорокалѣтній человѣкъ, написавшій книгу о презрѣніи къ міру, въ которой онъ съ пронизывающей ироніей и въ аскетическомъ духѣ возвышался надъ жалкими земными вещами и проводитъ человѣка отъ рожденія до смерти черезъ всѣ его жизненныя положенія, чтобы показать ничтожество всѣхъ человѣческихъ стремленій, что этотъ самый, презирающій міръ, философъ получитъ такую склонность къ міродержавной политикѣ и сумѣетъ такъ образцово ее проводить, что наложитъ свою печать на весь свой вѣкъ».

Дольше останавливается на этой оригинальной проблемѣ Л. фонъ-Ранке. Въ своемъ сочиненіи «Римскіе папы, ихъ церковь и ихъ государство въ шестнадцатомъ и семнадцатомъ столѣтіи» [1]) онъ въ слѣдующихъ словахъ высказывается о времени Григорія VII: «Удивительную физіономію имѣли эти времена, которыя еще никѣмъ не были изображены въ ихъ полнотѣ и дѣйствительной правдѣ. Это была необыкновенная комбинація внутренняго разлада съ блестящими внѣшними успѣхами, автономіи съ повиновеніемъ, духовнаго начала съ мірскимъ. Какой противорѣчивый характеръ принимаетъ даже самое благочестіе! Иногда носители его удаляются въ дикія горы, въ уединенную долину, чтобы въ безмятежномъ благоговѣніи посвятить всѣ свои дни созерцанію Бога; въ ожиданіи смерти они уже въ этой жизни отрекаются отъ всякаго даваемаго жизнью наслажденія;—даже оставаясь между людьми, какъ стараются они выразить съ юношеской горячностью въ самыхъ свѣтлыхъ формахъ удручающую ихъ тайну, живущую въ нихъ идею! Но какъ разъ рядомъ встрѣчаемъ мы благочестіе, измыслившее инквизицію и употреблявшее противъ иновѣрцевъ жестокое правосудіе меча. («Мы не пощадили, говоритъ вождь похода противъ альбигойцевъ, ни пола, ни возраста, ни званія, но умертвили всѣхъ остріемъ меча».) Иногда оба эти вида благочестія проявляются одновременно. При видѣ Іерусалима крестоносцы сходятъ съ коней, снимаютъ обувь и какъ настоящіе пилигримы подходятъ къ священнымъ стѣнамъ; во время самой жаркой битвы имъ кажется, что они получаютъ видимую помощь ангеловъ и святыхъ. Но только что перебравшись черезъ стѣны, они начинаютъ грабежъ и кровопролитіе. На мѣстѣ Соломонова храма они задушили нѣсколько тысячъ сарацинъ; евреевъ они сожгли въ ихъ синагогѣ; священныя ступени, къ которымъ они пришли молиться, были ими сначала обагрены кровью.—Это

[1]) Т. 1, 1-е изд., стр. 31 и сл.

противорѣчіе наполняетъ собою все тогдашнее религіозное государство, составляя его сущность».

Г. Рейтеръ въ статьѣ о «Бернардѣ Клервосскомъ», помѣщенной въ Бригеровскомъ журналѣ церковной исторіи [1]), также представляетъ склонность Бернарда къ аскетическому созерцанію, находящеюся въ противорѣчіи съ его іерархической политикой, говоря: «Рядомъ съ этимъ спиритуалистически настроеннымъ епископомъ, выясняется даже въ его теоретическомъ ученіи другой, имѣющій обыкновенно іерархическій характеръ; рядомъ съ представленіемъ о петровскомъ священствѣ смиренія, — другое о полномъ правѣ на теократическое міродержавство. Всюду, гдѣ рѣчь идетъ о дѣйствіи, тамъ спиритуалистическіе идеалы исчезаютъ какъ туманные образы передъ чувственнымъ блескомъ римско-католической церкви, реально проявляющейся въ зданіяхъ ея соборовъ, въ величіи ея учрежденій, въ ея многовѣкомъ существованіи. Эта сторона дѣла, а не другая, даетъ направленіе ея служенію, усиливая ея престижъ. При появленіи серьезной опасности, она является вѣстникомъ и спасителемъ, при чемъ забывается всякая мистика, всякій аскетизмъ и всякая критика».

Наконецъ нѣтъ недостатка и въ такихъ историкахъ, которые находили рѣшеніе настоящей проблемы, вполнѣ правильно признавая за настоящую причину міродержавной политики римской куріи именно трансцедентно-аскетическое ученіе церкви, считавшееся до тѣхъ поръ величайшимъ противорѣчіемъ этой политики. Но такъ какъ они касались этого вопроса лишь мимоходомъ, или разсматривали его въ предѣлахъ отдѣльныхъ періодовъ времени, то они тоже не были въ состояніи дать такое рѣшеніе проблемы, которое исчерпывало-бы этотъ вопросъ.

Наиболѣе правильныя сужденія о политикѣ Григорія VII и его преемниковъ высказалъ Гефеле въ своей «Исторіи соборовъ» [2]). Онъ особенно настаиваетъ на томъ, что основанія міродержавной политики средневѣковыхъ папъ даны въ видѣ христіанскаго государства Божія, въ respublica christiana, что этой идеей опредѣлялась политика какъ нѣмецкихъ императоровъ, такъ и римскихъ папъ, при чемъ одни видѣли въ этомъ царствѣ Божіемъ государственное, а другіе церковное учрежденіе. Онъ совершенно вѣрно указываетъ, какъ на последовательный выводъ изъ религіозной идеи государства Божія, на стремленіе Григорія VII подчинить себѣ, «какъ намѣстнику Божію на землѣ», всю земную жизнь: духовенство и мірянъ, священниковъ и князей.

[1]) Т. 1, 1877, стр. 44.

[2]) Т. 5, стр. 16 и сл.

Но все же авторъ не развилъ далѣе этого взгляда, да и по своему догматически-церковному направленію онъ конечно не могъ достичь установленія объективной оцѣнки средневѣковаго государства Божія. Гефеле пришелъ къ своему заключенію не столько ради разрѣшенія научной задачи, сколько изъ желанія оправдать Григорія VII и римскую церковь отъ упрека во властолюбіи.

Во всякомъ случаѣ для одного явленія средневѣковой исторіи причинная связь аскетизма съ господствомъ духовенства признана уже въ полномъ объемѣ, именно для крестовыхъ походовъ, въ которыхъ она, правда, является столь очевидною, что не могла ускользнуть отъ вниманія.

Первый историкъ, который вывелъ воинственное движеніе крестовыхъ походовъ изъ аскетическаго духа церковной религіозности былъ Г. фонъ-Зибель, появившаяся въ 1841 году «Исторія перваго крестоваго похода» котораго вообще впервые уяснила пониманіе крестовыхъ походовъ, и какъ по своимъ воззрѣніямъ, такъ и по критическому изслѣдованію источниковъ, имѣла впослѣдствіи руководящее значеніе. Съ почина Зибеля правильное пониманіе крестовыхъ походовъ стало всеобщимъ. Такъ, напр., Рицлеръ съ своемъ трудѣ: «Крестовый походъ императора Фридриха I» [1]) присоединяется ко взгляду Зибеля, развивая его далѣе въ краткомъ и вѣрномъ изложеніи [2]). Также и Б. Куглеръ въ своей вышедшей въ 1880 г. «Исторіи крестовыхъ походовъ», составляющей пятый томъ издаваемой Онкеномъ «Всеобщей исторіи въ монографіяхъ», считаетъ аскетизмъ главной побудительной причиной борьбы съ исламомъ. «Стремленіе къ установленію теократіи», говоритъ Куглеръ [3]), «было бы совершенно безнадежнымъ безъ глубокаго религіознаго возбужденія народныхъ массъ, тогда какъ послѣднее въ свою очередь усилилось вслѣдствіе новаго проявленія могущества церкви» [4]). Но, конечно, въ этихъ случаяхъ связь аскетизма съ господствомъ духовенства ограничивается только крестовыми походами. Поэтому она представляется лишь какъ единичное и временное отношеніе, а не какъ общее, основы котораго находятся въ системѣ средневѣковаго міросозерцанія и въ идеѣ церкви и которое было господствующимъ и руководящимъ во всей средневѣковой исторіи.

Эти примѣры, число которыхъ могло быть сколько угодно увеличено, достаточны для признанія, что болѣе обстоятельное изслѣдова-

[1]) Изслѣдованія о нѣмецкой исторіи. Т. 10, 1870.

[2]) Срав. именно стр. 5.

[3]) Стр. 9.

[4]) Срав. также стр. 10 и 25.

ніе этого вопроса стоитъ труда. Понятно, что въ зависимости отъ полученнаго на него отвѣта, будутъ различны и сужденія о средневѣковыхъ личностяхъ и обстоятельствахъ.

По мѣрѣ моей работы и имѣвшійся у меня матеріалъ увеличился до размѣровъ большихъ, чѣмъ я предполагалъ вначалѣ. Такъ какъ занимавшій меня вопросъ соприкасался съ самымъ внутреннимъ ядромъ средневѣковаго міросозерцанія, то разработка его безъ изложенія послѣдняго была бы непонятна. Поэтому задача моя скоро расширилась, перейдя въ исторію средневѣковаго міросозерцанія. Я сдѣлалъ опытъ прослѣдить христіанское міровоззрѣніе въ теченіи всего процесса его развитія, начиная съ его первобытной исторіи въ древности, черезъ періодъ его образованія и довершенія въ классическія времена средневѣковья до его разложенія въ концѣ послѣдняго. Такимъ образомъ, къ основной темѣ моей работы присоединился процессъ съ одной стороны перехода античнаго міросозерцанія въ средневѣковое и съ другой стороны перехода послѣдняго въ новѣйшее. Тотъ и другой процессъ я изложилъ лишь въ общихъ, широкихъ чертахъ, поскольку это было необходимо для пониманія моего главнаго вопроса. Поэтому я и для первой цѣли остановился лишь на тѣхъ народахъ древности, которые имѣли непосредственное значеніе для образованія христіанскаго міросозерцанія: евреяхъ, грекахъ и римлянахъ. И именно потому, что для меня важно было только значеніе античныхъ народовъ для развитія христіанскаго ученія объ искупленіи, я опредѣлялъ и послѣдовательность сказанныхъ трехъ народовъ согласно съ этимъ соображеніемъ. Поэтому я расположилъ евреевъ, грековъ и римлянъ въ порядкѣ обратнаго отношенія къ начальному по времени пункту ихъ культуры, такъ какъ именно въ этомъ порядкѣ совершалось постоянное приближеніе къ христіанскому міросозерцанію. Я тѣмъ болѣе считалъ себя въ правѣ слѣдовать такому порядку изложенія, что вліяніе этихъ трехъ народовъ на возникновеніе христіанскаго вѣроученія совершенно совпадаетъ по времени и что поэтому соблюденіе въ этомъ случаѣ хронологической послѣдовательности было бы совершенно безсодержательно. Сверхъ того, хронологическая послѣдовательность и не могла-бы быть сохранена безъ скучныхъ повтореній. Но какъ ни расширились границы работы, вопросъ объ отношеніи міроотрицанія и міродержавства, аскетизма и іерархіи остался центральнымъ ея пунктомъ. Что вся моя работа основана на тщательномъ изученіи источниковъ, можетъ быть достаточно доказано провѣркой послѣднихъ. Разумѣется, это относится преимущественно къ главной части. Да и для отдѣльныхъ главъ послѣдней при обиліи и разнообразіи матеріала нельзя по справедли-

вости требовать такой отчетливости, какъ въ монографическихъ статьяхъ. Моей задачей было только доказать причинную связь между аскетическимъ ученіемъ и господствомъ священства, а также обрисовать въ общихъ чертахъ противодѣйствіе, оказываемое во всѣхъ сферахъ обѣимъ направленіемъ со стороны мірскихъ стремленій. По всякимъ дальнѣйшимъ требованіямъ на меня не слѣдуетъ возлагать отвѣтственности.

Г. фонъ-Эйкенъ.

ВВЕДЕНІЕ.

Исторія человѣчества раздѣляется на три большихъ періода. Первый изъ нихъ, начало котораго скрывается въ глубинѣ такъ называемыхъ доисторическихъ временъ, а конецъ представляетъ собою античный міръ, былъ періодомъ, когда Богъ, человѣкъ и природа сливались въ безразличномъ единствѣ. Распавшееся въ концѣ древняго періода единство миѳическаго времени развилось въ теченіи среднихъ вѣковъ въ дуализмъ, понимавшій Бога и міръ какъ двѣ противоположности. Затѣмъ, когда на этомъ противопоставленіи утвердилось сознаніе кореннаго различія духа и матеріи, новѣйшее время стремится къ тому, чтобы въ этомъ различіи найти единство обоихъ этихъ понятій. Движущая мысль новаго времени состоитъ въ признаніи единства Бога, человѣка и природы, единства, проявляющагося въ разнообразіи отдѣльныхъ его моментовъ. Лишь потому, что человѣкъ выдѣлился изъ безсознательнаго согласія съ его чувственнымъ бытіемъ и противопоставилъ себя послѣднему, могъ онъ сознать свою духовную личность и прочно, навсегда, воспринявъ сознаніе своей духовной индивидуальности, снова возвратиться къ примиренію со своей чувственной природой. Трилогія человѣческой исторіи возвращается къ своему началу, когда наивное чувство первобытныхъ временъ, перейдя черезъ средневѣковой дуализмъ, возвышается до самосознающаго познанія. Противоположности античной и средневѣковой исторіи находятъ свое разрѣшеніе въ культурѣ настоящаго времени. Послѣдняя является синтезомъ двухъ первыхъ.

Исходною точкою міросозерцанія народовъ древности была идея государства. Ею прежде всего опредѣлялись границы всей области античной культуры: она была господствующею мыслью какъ въ политикѣ, такъ и въ религіи и нравственности. Каждый народъ смотрѣлъ на свое государство, какъ на центръ всей

земли. Египтяне группировали всѣ страны вокругъ долины Нила, ассиріяне и вавилоняне—вокругъ Тигра и Евфрата, греки считали за середину земли Дельфійскій храмъ, евреи—Іерусалимъ. Соотвѣтственно этому каждый народъ признавалъ, что лишь онъ одинъ имѣетъ право на власть и значеніе, и каждый, по мѣрѣ своихъ силъ, стремился къ тому, чтобы достичь признанія своихъ требованій. Наиболѣе важными для исторіи древности носителями этого культурнаго принципа были римскій, греческій и еврейскій народы, изъ которыхъ каждый развивалъ національную идею въ особомъ направленіи. Центръ тяжести національнаго строя у римлянъ находился въ государствѣ, у грековъ въ искусствѣ и наукѣ, у евреевъ въ религіозномъ вѣроученіи. Исторія римлянъ была въ своей сущности политическимъ процессомъ, исторія грековъ—эстетически-философскимъ, исторія евреевъ—религіознымъ.

Но заключительнымъ фактомъ древней исторіи явилось христіанское ученіе спасенія, соединявшее всѣ народы и отрицавшее всѣ земные интересы. Такимъ образомъ это событіе стояло въ полнѣйшемъ противорѣчіи съ исходнымъ пунктомъ древней исторіи. Христіанское ученіе было окончательнымъ результатомъ и высшимъ объединеніемъ римской, греческой и еврейской исторіи. Соотвѣтственно различію природныхъ свойствъ каждаго народа, и участіе ихъ въ этомъ общемъ результатѣ имѣло различный характеръ: вліяніе римлянъ было политическое, вліяніе грековъ—философское, вліяніе евреевъ — религіозное. Завоевательная политика римлянъ разбила преграды, поставленныя различіемъ національностей и соединила всѣ народы древняго міра въ одно государство. Греки раскрыли ту пропасть между божествомъ и міромъ, между духомъ и матеріей, которая заставила философію платониковъ, неопиѳагорейцевъ и неоплатониковъ признать бытіе посредствующаго существа, соединяющаго оба берега этой пропасти. Когда отыскиваемое греческой философіей примиреніе человѣка съ Богомъ сдѣлалось на Западѣ общимъ религіознымъ вопросомъ, тогда философія поставила религіозную задачу человѣчества въ предѣлахъ, установленныхъ Римомъ. Евреи дали историческую личность, признанную за разрѣшеніе этой задачи, и въ такихъ условіяхъ опредѣленъ былъ ходъ всемірной исторіи до настоящаго времени.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

ХРИСТІАНСКОЕ УЧЕНІЕ ОБЪ ИСКУПЛЕНИИ И ПОДГОТОВЛЯВШАЯ ЕГО ИСТОРІЯ.

I. ЗНАЧЕНІЕ РИМА.

I. ЗНАЧЕНІЕ РИМА.

Твердою основою римской культуры было національное государство. Ни одинъ народъ не вырабатывалъ своей культуры съ такою дѣятельной силой и такимъ разсчетливымъ благоразуміемъ съ точки зрѣнія государственныхъ интересовъ, какъ римляне. Весь процессъ римской исторіи происходилъ въ сферѣ охраненія и распространенія государственнаго могущества. «Сильнѣе всего въ немъ», говоритъ о своемъ народѣ Виргилій, «любовь къ отечеству и жажда славы» [1]). Основной жизненной заботой римлянъ было подчиненіе себѣ сосѣднихъ народовъ, переходя отъ ближайшихъ къ болѣе дальнимъ, и установленіе надо всѣми единовластія ихъ собственной національности. Изъ Рима они покорили Лаціумъ, изъ Лаціума Италію, изъ Италіи Карѳагенъ и наконецъ всѣ страны, омываемыя Средиземнымъ моремъ. Римская исторія была непрерывно-продолжавшимся распространеніемъ національной идеи государства. Однако чѣмъ болѣе Римъ приводилъ къ окончанію осуществленіе этой идеи, чѣмъ болѣе онъ расширялъ свои границы, тѣмъ больше чуждыхъ элементовъ приходилось ему включать въ свою политическую систему и тѣмъ больше выходить за предѣлы собственной народности. Идея національнаго государства, въ силу собственнаго ея расширенія, перешла въ свою противоположность, въ идею общаго всемірнаго гражданства. Правда, римляне боролись противъ такого исчезанія ихъ національности и очень горячо заботились о сохраненіи національнаго характера ихъ государства. Но такъ какъ, съ другой стороны, они съ такою-же горячностью держались за свою традиціонную завоевательную политику, то борьба противъ неизбѣжныхъ ея послѣдствій оказывалась тщетною. Это стараніе сохранить національный характеръ государства и, въ то-же время, напряженіе всѣхъ силъ для возможно боль-

[1]) Aen., 6, 823.

шаго его распространенія, составляютъ трагическій конфликтъ въ драмѣ римской исторіи. Процессъ развитія національной идеи во всемірную и тщетное сопротивленіе, оказываемое послѣдней первою, равномѣрно повторяются во всѣхъ отдѣльныхъ областяхъ римской жизни. Національная идея была исходнымъ пунктомъ всюду: въ религіозномъ культѣ, въ государственной и военной службѣ, въ гражданскомъ правѣ, въ хозяйственныхъ и имущественныхъ отношеніяхъ и наконецъ въ государственномъ управленіи.

Религія была государственнымъ учрежденіемъ и, какъ таковое, входила въ составъ публичнаго права. Боги были богами государства, поэтому допускалось лишь почитаніе національныхъ боговъ; для культа-же иностранныхъ божествъ требовалось особое признаніе сенатомъ. И, какъ все государство въ его цѣлости, такъ и выдающіеся его представители имѣли религіозное освященіе: римскій царь имѣлъ жреческій характеръ, консулы приносили молитвы и жертвы за народъ и узнавали волю боговъ; личность народныхъ трибуновъ охранялась священной клятвой; покушеніе на ея неприкосновенность считалось преступленіемъ, наказуемымъ смертью. Со времени учрежденія имперіи, императоръ сдѣлался также и первосвященникомъ; его генію воздавались божескія почести. Со времени Діоклетіана сами императоры почитались, какъ божества; въ нихъ воплощалась идея государства. На сколько высшіе государственные чиновники имѣли религіозный характеръ, на столько же жрецы имѣли политическое значеніе. Жреческія коллегіи были государственными присутственными мѣстами. Конгрегація весталокъ была также государственнымъ учрежденіемъ. Дѣятельность жреческихъ коллегій была посвящена государственнымъ цѣлямъ: обязанностью служащихъ въ нихъ было вопрошать ауспиціи и книги сивиллы, чтобы узнавать будущую судьбу государства. Они же приносили богамъ дары и жертвы, чтобы боги были благосклонны къ государству.

Однако вслѣдствіе завоеваній, присоединившихъ къ римскому государству многочисленные чуждые народные элементы, религіозныя представленія послѣднихъ также вливались въ религію римскаго народа. Греческія, египетскія, еврейскія и фригійскія божества соединялись съ туземными. Римляне принимали ихъ, предполагая, что въ нихъ они встрѣчаютъ свои собственныя божества. Культъ греческихъ божествъ, Аполлона, Венеры, Нептуна

и др., былъ введенъ у римлянъ въ теченіи послѣднихъ вѣковъ республики, восточные культы—со времени второй пунической войны. Въ Сераписѣ римляне узнавали своего Плутона, въ Изидѣ—Прозерпину, въ Миѳрѣ и эмезскомъ Элагабалѣ—бога Sol (солнце), въ кареагенской Астартѣ—Юнону, въ богахъ Долихе и Геліополиса—Юпитера. Даже въ богахъ кельтовъ они находили своихъ, въ эльзасскомъ Граннусѣ—Аполлона, въ Легереннусѣ и Альбіорнксѣ южной Франціи—Марса, въ шварцвальдской Абнобѣ—Діану и т. д. [1]). Тацитъ думалъ даже у Германцевъ найти культъ Меркурія, Геркулеса, Марса и Изиды. Правда, что съ такимъ превращеніемъ иностранныхъ боговъ въ туземныхъ, связывались самыя разнообразныя представленія.

Это международное смѣшеніе боговъ, которое, казалось-бы съ перваго раза, должно было еще болѣе укрѣпить политеистическій характеръ народной вѣры, имѣло напротивъ своимъ слѣдствіемъ развитіе съ теченіемъ времени монотеистическаго богопознанія. Въ то время какъ римляне, въ наивности ихъ національнаго самосознанія, думали видѣть въ богахъ покоренныхъ народовъ своихъ собственныхъ боговъ, эти разнообразныя иноземныя божества сливались для нихъ постепенно въ одно общее понятіе о божественномъ. Уже въ словахъ Виргилія «Юпитеръ все наполняетъ» [2]), замѣчается монотеистическое направленіе религіознаго вѣрованія. Варронъ называлъ верховнаго бога «душею вселенной» [3]). Стоикъ Сенека смотрѣлъ на различныхъ боговъ народной вѣры, какъ на различныя названія одного всемогущаго божества. «Будемъ-ли мы, говоритъ онъ, призывать Бога, какъ Юпитера, Геркулеса или Меркурія; будемъ-ли мы его называть природой, судьбой или фортуной,—все это суть лишь имена одного и того-же божества, которое только различнымъ образомъ проявляетъ свое могущество» [4]). Съ такою-же ясностью это развитіе монотеистическаго богопознанія изъ международнаго смѣшенія боговъ выступаетъ въ сочиненіи Плутарха «Объ Озирисѣ и Изидѣ». Объяснивъ миѳъ Изиды и Озириса, Плутархъ приходитъ къ заключенію, что хотя другіе народы и давали своимъ богамъ другія имена, но и они также съ самаго начала признавали и почитали въ сущности тѣхъ-же боговъ,

[1]) Ср. *Friedlander*, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, ч. III.

[2]) Ecl. 3. 60.

[3]) *Augustin*, De civitate Dei, l. 7 c. 6.

[4]) De benef., IV, 7 и 8.

которымъ поклонялись египтяне. «Боги различныхъ народовъ, говорится далѣе, вовсе не различны. Ни греки, ни варвары, ни сѣверные, ни южные народы не имѣютъ своихъ особенныхъ боговъ; но, подобно тому какъ солнце, луна, небо, земля и море для всѣхъ одни, и только разные народы обозначаютъ ихъ различными словами, точно также вселенная управляется единымъ разумомъ, подчинена одному провидѣнію и въ ней господствуютъ одни и тѣ-же движущія силы, присущія всѣмъ вещамъ, только ихъ названія и почитаніе у разныхъ народовъ различны, смотря по ихъ законамъ» [1]). Императоръ Маркъ-Аврелій въ своихъ «Размышленіяхъ» сравниваетъ міръ съ индивидуальнымъ организмомъ, который имѣетъ лишь одну сущность и одушевленъ одной душей [2]), «потому что вездѣ», говоритъ онъ тамъ-же, «одинъ міръ, вездѣ одинъ Богъ, одно вещество, одинъ законъ, одинъ общій для всѣхъ мыслящихъ существъ разумъ и одна истина» [3]). Увеличеніе числа боговъ, происходящихъ отъ одного и соединеніе ихъ въ единомъ первоисточникѣ — верховномъ Богѣ—составляютъ характерную особенность античнаго религіознаго строя во время римской имперіи.

Когда, такимъ образомъ, во всѣхъ религіяхъ стали находить вѣру въ одно и то-же божественное существо, тогда естественно должно было появиться мнѣніе, что мѣстныя и національныя различія боговъ суть продукты человѣческаго творчества. Божественное, единое по своей сущности, явилось разнообразнымъ лишь въ человѣческомъ представленіи. Національныя особенности, которымъ не было ничего соотвѣтствующаго въ объективной дѣйствительности, превратились въ ничто, когда единое и всеобщее божественное, въ его недосягаемомъ величіи, было поставлено высоко надо всѣмъ земнымъ и человѣческимъ. Уже Цицеронъ смѣялся надъ традиціонной вѣрой въ боговъ, которая давала точныя свѣдѣнія о внѣшнемъ видѣ, возрастѣ, одеждѣ, родственныхъ отношеніяхъ и даже о семейныхъ ссорахъ боговъ [4]). Понтифексъ Сцевола училъ, что истинный Богъ не имѣетъ ни пола, ни возраста, ни тѣлесныхъ членовъ [5]). Также и Варронъ называлъ религіозныя представленія поэтовъ недостойными без-

[1]) De Iside et Osiride, c. 67.

[2]) L. IV, 40.

[3]) L. VII, 9.

[4]) De deorum natura, II, 20, 67 и сл.

[5]) *Augustin*, I. c. I, 4, 27.

смертныхъ [1]). «Кто приписываетъ божеству человѣческія потребности», говоритъ Плутархъ «тотъ не выказываетъ благоговѣнія къ его величію и уваженія къ его достоинству и къ высотѣ его могущества» [2]). Вѣра въ единство божества привела къ вѣрѣ въ его духовность и трансцендентность. Правда, боги древнихъ народныхъ вѣрованій были сохранены, но они были поставлены на второй планъ. Въ нихъ стали видѣть не боговъ, а геніевъ или демоновъ, которые заняли промежуточную ступень между божествомъ и человѣчествомъ. И миѳическія представленія были перенесены съ боговъ на демоновъ. «Все, что разсказывается въ миѳахъ и гимнахъ о разныхъ приключеніяхъ, похищеніяхъ, тайнахъ, изгнаніяхъ и другихъ дѣйствіяхъ боговъ, все это не относится къ ихъ страданіямъ и ихъ судьбѣ, а къ демонамъ» [3]). Это ученіе о демонахъ, выдвинутое платонизмомъ и стоицизмомъ, представляло до извѣстной степени посредствующее звено между монотеистической философіей и политеистическою народной вѣрою.

Однако римляне не безъ борьбы отказались отъ своей національной вѣры въ боговъ. Въ 58 году до Р. Х. сенатъ запретилъ поклоненіе египетскимъ божествамъ, какъ «постыдное суевѣріе», и велѣлъ разрушить ихъ алтари. Впослѣдствіи Августъ возобновилъ запрещеніе египетскихъ культовъ; кромѣ того онъ и положительными распоряженіями противодѣйствовалъ денаціонализаціи, стараясь возвысить культъ туземныхъ, древнеримскихъ боговъ построеніемъ для нихъ новыхъ, великолѣпныхъ храмовъ. Адріанъ тоже не любилъ иноземные культы. Даже и тѣ люди, которые презирали миѳическую народную вѣру, желали ее сохранить изъ политическаго разсчета. Варронъ находилъ, что философское міровоззрѣніе хорошо для школы, но оно не должно быть высказываемо публично, потому что столкновеніе различныхъ мнѣній можетъ привести народъ къ безвѣрію. Онъ требовалъ сохраненія религіи въ качествѣ важной въ интересахъ государства общественной обязанности [4]). Сенека, называвшій традиціонное богопочитаніе «суетнымъ заблужденіемъ», котораго слѣдовало стыдиться, требовалъ однако, чтобы оно исполнялось, потому что это повелѣвалъ законъ, а не потому, чтобы это было

[1]) *Augustin*, l. c. l, 6, c. 5.

[2]) De oracul. defectu, c. 9

[3]) *Plutarch*, l. c. c. 14.

[4]) *Aug.*, l. c. l. 6, c. 6.

пріятно богамъ [1]). Равно и Полибій одобрялъ національное поклоненіе богамъ, потому что это есть средство держать толпу въ рамкахъ государственнаго порядка [2]). Таково-же было и мнѣніе Страбона. Однако искусственное поддержаніе народной вѣры въ боговъ не могло замѣнить силы внутренняго убѣжденія. Политеизмъ постепенно все болѣе терялъ свою прочность въ вѣрованіи народа.

Таковъ-же былъ ходъ развитія въ области военнаго дѣла. Во время республики въ Римѣ существовала общая военная повинность. Римское войско было національнымъ, народнымъ войскомъ. На военную службу призывались способные къ ней граждане. Однако, при возрастающемъ расширеніи государства, потребовавшемъ содержанія войскъ въ отдаленныхъ мѣстностяхъ и долгой отлучки солдатъ съ ихъ родины, такое гражданское войско перестало быть удобнымъ орудіемъ войны. Завоевательная политика римлянъ требовала службы постояннаго войска, состоящаго изъ солдатъ по призванію. Поэтому Августъ, удовлетворяя этой потребности, отмѣнилъ существовавшую до него форму военной повинности и образовалъ постоянное войско изъ солдатъ, обязанныхъ службой по договору за жалованье. Связь между гражданами и войскомъ сдѣлалась тѣмъ болѣе слабой, что въ ряды войска пришлось набирать солдатъ изъ варварскихъ народовъ, такъ какъ число и сила туземныхъ солдатъ оказывались уже недостаточными при увеличившихся требованіяхъ военной службы. Уже Цезарь принималъ къ себѣ на службу германскихъ наемниковъ. Также и Августъ составилъ часть своей гвардіи изъ нанятыхъ германцевъ. Маркъ-Аврелій принялъ въ армію значительное число солдатъ иноземнаго происхожденія. Послѣдующіе императоры также слѣдовали его примѣру. Константинъ за одинъ разъ принялъ въ военную службу сорокъ тысячъ готовъ. Наконецъ германскіе войска стали составлять наибольшую и лучшую часть римской арміи. Такимъ образомъ національное народное войско, вслѣдствіе собственныхъ побѣдъ, превратилось въ международное наемное войско. Это чрезмѣрное количество готовъ, состоявшихъ на римской службѣ, очень озабочивало римскихъ патріотовъ, опасенія которыхъ были тѣмъ основательнѣе, что сила и настойчивость германскаго населенія, жившаго на границахъ имперіи, развивались все болѣе. Въ концѣ четвер-

[1]) L. c., c. 10.
[2]) *Polybius*, VI, 56.

таго вѣка, при императорахъ Аркадіѣ и Гоноріѣ произошла наконецъ на востокѣ и на западѣ кратковременная реакція римской національности противъ чуждыхъ народныхъ элементовъ, выразившаяся между прочимъ въ такихъ событіяхъ, какъ возстаніе въ Ѳессалоникѣ, казнь западно-римскаго полководца Стилихона и связанное съ послѣдней убійство женъ и дѣтей состоявшихъ на римской службѣ германскихъ воиновъ. Предполагалось, какъ требовалъ восточно-римскій епископъ Синезій въ своемъ, адресованномъ къ императору Аркадію, письмѣ περί βασιλείας, снова ограничить право поступленія на государственную и военную службу одними римлянами—идея, потерпѣвшая неудачу, вслѣдствіе ихъ гражданской и военной неспособности.

Подобно войску, и гражданское право римлянъ носило первоначально исключительно національный характеръ, по скольку оно ограничилось предѣлами римской націи. Чужестранецъ стоялъ для римлянина внѣ закона. Однако, вслѣдствіе распространенія римскаго государства, уже начиная съ V вѣка отъ основанія Рима, рядомъ съ національнымъ правомъ, изъ котораго и развилось брачное, семейное и наслѣдственное право, а также вещное право и судопроизводство legis actio (т. е. древнеримскій гражданскій процессъ), возникло также международное право juris gentium и рѣшеніе дѣлъ на основаніи этого права было предоставлено въ провинціяхъ римскимъ намѣстникамъ, а въ Римѣ городскому претору (praetor urbanus). Но именно національная ревность, заставившая римлянъ удержать въ провинціяхъ, по крайней мѣрѣ для важнѣйшихъ дѣлъ, отправленіе правосудія за римскими должностными лицами, скорѣе всего и повела къ дальнѣйшему развитію международнаго права. Jus gentium, которое, начиная съ VI в. отъ основ. Рима, стало примѣняться и во взаимныхъ отношеніяхъ римлянъ между собою, мало по малу преобразовалось въ интернаціональное право по обязательствамъ. Распространеніе libertatis latinae, пожалованіе римскаго гражданства, полнаго и неполнаго, привело наконецъ къ смѣшенію и слитію proprii juris Romanorum и juris gentium, которымъ были принесены въ жертву старинные институты: dominium ex jure quiritium, usucapio, sponsio и др. Со временъ Константина положенія juris gentium принимались за положенія гражданскаго права. Наконецъ Юстиніанъ предпринялъ сознательное выдѣленіе изъ гражданскаго права потерявшихъ силу древнеримскихъ элементовъ, такъ что юстиніановское законодательство уже не

заключаетъ въ себѣ ничего изъ древнеримскихъ институтовъ: сакральнаго брака, стариннаго завѣщательнаго и наслѣдственнаго права, вещнаго и по обязательствамъ. То-же явленіе повторилось и въ процессуальномъ правѣ. Въ началѣ порядокъ судопроизводства для провинціаловъ былъ другой, чѣмъ для римлянъ. Пользованіе формами древнеримскаго процесса столь-же мало дозволялось провинціаламъ, какъ и пользованіе правомъ римскаго гражданства. Для римлянъ судъ производился или особымъ должностнымъ лицомъ, или въ нѣкоторыхъ случаяхъ, спеціальными, избранными для этого судьями (присяжными), тогда какъ для провинціаловъ все судопроизводство предоставлено было произвольному усмотрѣнію римскаго проконсула. Въ концѣ III вѣка Діоклетіанъ распространилъ эту форму процесса на все государство. Какъ jus gentium заняло мѣсто древнеримскаго правоваго института, такъ общая и свободная форма extraordinaria cognitio вытѣснила старинныя національныя формы процесса. Но такое развитіе римскаго права не всегда имѣло спокойное и равномѣрное теченіе. Чаще бывало, что національное самосознаніе римлянъ требовало установленія болѣе рѣзкаго различія въ правоспособности между римскими гражданами и союзниками и потому вступало въ борьбу, иногда очень упорную, противъ такого универсальнаго направленія въ развитіи права. Нѣсколько разъ римляне отказывали союзникамъ въ распространеніи на нихъ права гражданства. Требованіе латинянъ имѣть равныя права съ римскими гражданами было подавлено оружіемъ. Предложенія Кая Гракха и М. Ливія Друза о предоставленіи правъ гражданъ итальянскимъ союзникамъ были отвергнуты съ негодованіемъ. Оба инціатора погибли жертвами этого стремленія. Наконецъ, итальянскіе союзники сдѣлали попытку путемъ военнаго возстанія добиться отъ римлянъ распространенія на нихъ правъ гражданства, но и тогда римляне дали имъ право только латинскаго, а не полнаго римскаго гражданства. Раздача правъ гражданства Цезаремъ встрѣтила также сильную оппозицію со стороны сената и Помпея. Только уже черезъ два съ половиной столѣтія послѣ того, императоръ Каракалла далъ римское право гражданства всѣмъ свободнорожденнымъ провинціаламъ.

Такимъ же образомъ, національная завоевательная политика повела къ преобразованію хозяйственныхъ отношеній и государственнаго устройства. Изъ покоренныхъ странъ притекли въ

Италію сразу три вещи, въ равной мѣрѣ повредившія римскому крестьянству и среднему сословію—это были: плѣнные, хлѣбъ и деньги. Плѣнные стали работать въ качествѣ рабовъ у крупныхъ капиталистовъ и землевладѣльцевъ, вслѣдствіе чего сельскіе и городскіе рабочіе потеряли бывшій у нихъ заработокъ. Дешевый рабскій трудъ не допустилъ развитія способнаго и зажиточнаго ремесленнаго класса и даже способствовалъ упадку того, который уже былъ. Большой привозъ хлѣба, ежегодно доставляемаго изъ Сициліи, а впослѣдствіи изъ Африки, сдѣлалъ безполезнымъ трудъ мѣстныхъ земледѣльцевъ, которые не могли найти сбыта своему хлѣбу. Наконецъ, богатства, пріобрѣтенныя немногими фамиліями путемъ удачныхъ спекуляцій, или грабежа провинцій, привели къ скопленію въ ихъ рукахъ всей недвижимой собственности, такъ что мелкая недвижимость была совершенно поглощена. При Гракхахъ выступила на сцену экономическая реакція, желавшая ограничить скопленіе недвижимости установленіемъ высшаго предѣла владѣнія его и такимъ образомъ возстановить старинное земледѣльческое сословіе. Послѣ гибели Гракховъ неоднократно издавались законы, имѣвшіе въ виду поднять мелкое землевладѣніе, но всѣ они не имѣли успѣха. Позже Сулла и Помпей пытались надѣленіемъ землей старыхъ солдатъ создать дѣятельное и вмѣстѣ съ тѣмъ способное къ защитѣ земледѣльческое сословіе. Къ той-же цѣли стремился и Цезарь, который сверхъ того думалъ противодѣйствовать преобладанію рабовладѣльческаго хозяйства, обязавъ крупныхъ землевладѣльцевъ брать третью часть ихъ пастуховъ и полевыхъ работниковъ изъ римскаго рабочаго класса. Но, такъ какъ причина такого рода хозяйственнаго развитія, заключавшаяся въ расширеніи римскаго государства и превращеніи его во всемірное, не была устранена, то и реакція противъ такого развитія не привела ни къ какимъ прочнымъ результатамъ. Поэтому поглощеніе мелкой земельной собственности хозяйствомъ латифундій не могло быть задержано этими мѣрами. Военныя колоніи, учреждавшіяся Октавіаномъ и послѣдующими императорами, имѣли въ виду исключительно военныя цѣли. Онѣ должны были служить для образованія не земледѣльческаго класса, а сильнаго военнаго сословія. Такимъ образомъ, когда римляне были владыками всего міра, большинство римскихъ гражданъ не имѣло ни пяди земли, которую они могли-бы назвать своею.

Экономическое раздѣленіе римскаго народа, имѣвшее своимъ

слѣдствіемъ образованіе многочисленнаго сельскаго и городскаго пролетаріата, въ особенности въ самомъ Римѣ. за тѣмъ соединеніе подъ римскимъ господствомъ столькихъ несходныхъ народностей и постоянныя военныя безпокойства во вновь покоренныхъ провинціяхъ, все это сдѣлало невозможнымъ сохраненіе существовавшей до тѣхъ поръ республиканской формы правленія. Въ послѣднемъ столѣтіи республики всѣ элементы римской государственной жизни пришли въ броженіе. Оптиматы и демократы съ жестокой свирѣпостью боролись другъ съ другомъ; побѣда доставалась то тѣмъ, то другимъ. Наконецъ изъ этого общаго безпорядка выяснилась одна опредѣленная цѣль. Борьба оптиматовъ и демократовъ перешла въ борьбу за утвержденіе монархической власти. Во время Марія и Суллы другъ противъ друга стояли еще демократы и оптиматы; Помпей, Цезарь и Октавіанъ все съ большимъ успѣхомъ боролись за высшую цѣль—единовластіе. Побѣда Октавіана при Акціумѣ окончательно разрѣшила споръ обѣихъ партій. Въ имперіи противоположность классовъ нашла себѣ прочное примиреніе. Императоръ стоялъ одинаково надъ оптиматами и надъ демократами. На него перенесены были всѣ права сената и народа. Въ личности государя соединились должности консула и проконсула, цензора, трибуна, главнокомандующаго и верховнаго жреца. Выборы городскихъ должностныхъ лицъ со времени Тиверія были перенесены изъ народныхъ комицій въ сенатъ; а такъ какъ послѣдній былъ подчиненъ волѣ императора, то и должностныя лица зависѣли отъ него. Законодальство и отправленіе правосудія, которыя во время республики исполнялись сенатомъ и комиціями центурій, а потомъ народными трибунами и комиціями трибъ, тоже перешли къ императору. Правда, участіе сената сохранялось еще въ теченіи многихъ вѣковъ; но и оно было лишь кажущееся, такъ какъ постановленія его служили лишь выраженіемъ требованій императора. Начиная съ III вѣка по Р. Х. у сената былъ отнятъ и этотъ призракъ законодательной власти, такъ что императоры непосредственно сами стали издавать законы. Это развитіе императорской власти получило наконецъ высшее свое выраженіе въ словахъ императора Юстиніана: «Что одобрено государемъ, то имѣетъ силу закона» [1]). Само собой разумѣется, что при такомъ сознаніи своей власти, императору принадлежало исключительное завѣдываніе иностранными дѣлами и рѣшеніе относительно мира

[1]) Instit. I. tit. 3, 6.

и войны, которыя во время республики принадлежали сообща сенату и народу.

Въ имперіи римскій духъ достигъ высшей точки своего развитія, такъ какъ всеобъемлющая государственная идея, вокругъ которой совершалось все теченіе римской исторіи, нашла въ ней наивысшее свое осуществленіе. Подъ господствомъ императорской власти закончился процессъ римской денаціонализаціи въ религіи, военномъ дѣлѣ, правѣ, экономической политикѣ и государственномъ управленіи. При имперіи римское государство достигло своего наибольшаго распространенія. Жизненный принципъ древняго Рима, національная идея государства, самъ собой, вслѣдствіе своего собственнаго роста, уничтожился: національный принципъ превратился въ идею всемірнаго гражданства. Въ созданіи выраженнаго въ правовыхъ формахъ всемірнаго гражданства и заключается классическое значеніе Рима. Римская исторія закончилась такимъ выводомъ, который находился въ полномъ противорѣчіи съ ея исходнымъ пунктомъ. Ни одинъ народъ не проводилъ своихъ государственныхъ интересовъ съ такою исключительностью и безпощадностью, какъ римляне. Ихъ оружіе разрушило всѣ прилегавшія къ Средиземному морю государства, чтобы на ихъ мѣстѣ основать свое собственное господство. И въ тоже время эта политика постепенно расширила римское государство до размѣровъ всемірнаго, которое по общепримѣнимости своего законодательства далеко превзошло всѣ прочія государства древняго міра и котораго всемірногражданское частное право до сихъ поръ сохранило свое опредѣляющее значеніе. Исходя изъ самыхъ узкихъ національныхъ государственныхъ задачъ, Римъ сдѣлался представителемъ государственнаго единства, основаннаго на равноправности всѣхъ народностей и въ этомъ смыслѣ сталъ проводникомъ перешедшей далеко за предѣлы его временнаго существованія общечеловѣческой идеи государства.

II. ЗНАЧЕНІЕ ГРЕЦІИ.

Если у римлянъ ходъ развитія античнаго культурнаго принципа выразился въ политической жизни, то у грековъ онъ имѣлъ по существу своему эстетико-философскій характеръ. Тамъ конечнымъ пунктомъ развитія было государство, здѣсь—наука и искусство. Конечно и у грековъ проявлялось сознаніе національнаго единства, которое достигло высшей точки своего развитія въ періодъ персидскихъ войнъ, когда происходили геройскія битвы, бывшія самыми славными дѣяніями греческой исторіи. Греки тоже дѣлали между собою и другими народами не менѣе рѣзкое различіе, чѣмъ какой-либо другой народъ древности. По ихъ воззрѣніямъ, они были народомъ, предназначеннымъ для свободы и господства, тогда какъ на всѣ другіе народы они смотрѣли въ началѣ, какъ на безправныхъ варваровъ. «Надлежитъ греку властвовать надъ варварами, а не варварамъ надъ греками», говоритъ Эврипидъ въ своей «Ифигеніи въ Авлидѣ» [1]). Аристотель въ «Политикѣ» замѣчаетъ: «Греки считаютъ себя благородными не только въ своемъ отечествѣ, но и всюду, тогда какъ варвары только у себя дома» [2]).

Однако національное сознаніе грековъ никогда не могло достигнуть до опредѣленнаго государственнаго образа, до созданія настоящей государственной организаціи, которая-бы охватывала всю націю. Напротивъ, оно никогда не переходило за предѣлы маленькихъ, мѣстныхъ государственныхъ образованій. Еще болѣе чуждо было грекамъ широкое представленіе о распространеніи границъ своего государства на сосѣдніе народы. И Платонъ и Аристотель относились отрицательно къ подобной мысли [3]) и признавали средній размѣръ государства однимъ изъ

[1]) Ст. 1400 и слѣд.

[2]) Т. I, гл. 2, 19.

[3]) *Платонъ*, Государство, 1, 22; *Аристотель*, Политика, 7, гл. 27, гл. 33, 4.

условій его благосостоянія [1]). Пиѳагореецъ Гипподамъ милетскій желалъ даже ограничить число гражданъ въ государствѣ десятью тысячами [2]). При такомъ узкомъ—въ пространственномъ смыслѣ—пониманіи государства, идея его не могла получить выдающагося значенія. Поэтому національная идея государства у грековъ далеко не обнимала собою культурнаго содержанія такъ полно, какъ это было у римлянъ. Государство, по крайней мѣрѣ для іоническихъ грековъ, было только матеріальнымъ фундаментомъ для высшей духовной культуры. Не оно, а эта культура представляла для грековъ высшую цѣль жизни. Конечно и вопросы о политическомъ могуществѣ играли важную роль въ ходѣ греческой исторіи, но классическое значеніе Греціи основано не на выработкѣ національной идеи государства, а на развитіи науки и искусства. Всеобъемлющій духъ послѣднихъ находился въ явномъ противорѣчіи съ узкостью и односторонностью греческой политики. Не въ образованіи государства, а въ выработкѣ художественнаго взгляда и духовнаго пониманія міра лежалъ центръ тяжести греческой исторіи. Переходъ отъ наивнаго, радостнаго міровоззрѣнія гомерическихъ миѳовъ къ аскетической этикѣ неоплатонической философіи представляетъ собою, такъ сказать, основное направленіе греческой исторіи.

Разсматриваемая съ этой точки зрѣнія греческая исторія раздѣляется на пять періодовъ. Міровоззрѣніе перваго періода было вполнѣ заключено въ кругу чувственной природы. Это было время поэтическихъ миѳовъ, которыми силы природы олицетворялись въ видѣ божественныхъ существъ. И во второмъ періодѣ, въ которомъ началось развитіе спекулятивной философіи, періодѣ іонической натурфилософіи, греческая мысль оставалась прикрѣпленною къ чувственному міру. Однако она скоро привела всѣ явленія къ одной первопричинѣ, которую она представляла себѣ въ видѣ элементарной, но одушевленной божественной жизнью матеріи. Въ третьемъ періодѣ, который былъ временемъ софистической, сократовской и платоновской философіи, дѣйствующая первопричина и чувственныя явленія понимались какъ нѣчто по сущности своей различное: первая была духовною, вторыя матеріальными. Богъ былъ отдѣленъ отъ чувственнаго міра и признавался существомъ сверхчувственнымъ, духовнымъ. Соотвѣтственно этому и философія обратилась отъ

[1]) *Аристотель*, Политика, 7, гл. 4, 6.

[2]) l. c., 2, гл. 5, 2.

созерцанія природы къ самопознанію человѣческой личности. Уподобленіе человѣка трансцендентному существу Бога, т. е. отрицаніе его чувственной стороны, стало руководящею мыслью философскаго образованія. Центръ тяжести человѣческаго существованія перенесенъ былъ въ трансцендентную область, предполагаемую внѣ земнаго, матеріальнаго міра. Этотъ образъ воззрѣнія нашелъ себѣ систематическое выраженіе въ платонической философіи. Четвертый періодъ развитія греческаго духа состоялъ въ сущности въ обратномъ движеніи противъ трансцендентной метафизики платонизма, шедшей наперекоръ всѣмъ традиціямъ греческой мысли. Аристотелевская, стоическая и эпикурейская философія все болѣе возвращались къ неизмѣнному принципу классическаго греческаго міровоззрѣнія. Но, когда эта философская реакція, перешедшая въ скептицизмъ, привела къ полному разложенію имманентнаго міросозерцанія, тогда наступилъ пятый періодъ, въ теченіе котораго философія снова возвратилась къ трансцендентному міровоззрѣнію. Развитіе греческой мысли закончилось религіозной метафизикой неопифагорейцевъ и неоплатониковъ. Греческій духъ, въ началѣ вполнѣ связанный съ чувственною природой, все болѣе и болѣе освобождался отъ нея и наконецъ совершенно оттолкнулъ ее отъ себя, чтобы подняться въ міръ сверхчувственнаго.

Такимъ образомъ греческая исторія, также какъ и римская, имѣла своимъ исходнымъ пунктомъ стремленіе къ возможно большему удовлетворенію потребностей земной жизни. Она началась съ представленія идиллическаго мира между Богомъ, человѣкомъ и природой. Природа была космосомъ, душею котораго было божество. Небо, земля, море и подземный міръ были жилищами безсмертныхъ, владыкою надъ которыми былъ богъ всеобъемлющаго неба. Природа имѣла божественный, а божество естественный характеръ. Въ такомъ-же близкомъ соотношеніи божество было и къ человѣку. Ни у одного народа границы божественнаго и человѣческаго не сливались такъ, какъ у грековъ. Между тѣмъ и другимъ не было различія по существу. Боги имѣли такія-же страсти, какъ и люди. Они представляли лишь высшее проявленіе человѣческихъ свойствъ, при томъ направленныхъ на наслажденіе жизнью. Боги были тѣ-же люди, но обладающіе вѣчной юностью и красотою. Тѣ и другіе жили вмѣстѣ, всесторонне соприкасаясь другъ съ другомъ. Боги сходили съ неба, принимали участіе въ людской борьбѣ и вступали

въ любовныя связи съ людьми. Дѣти смертныхъ, осчастливленныхъ любовью одного изъ боговъ, восходили въ жилище боговъ, чтобы въ качествѣ полубоговъ и героевъ пребывать въ кругу блаженныхъ. «Одинъ родъ людей, одинъ родъ боговъ, отъ одной матери получаемъ мы дыханіе», пѣлъ Пиндаръ [1]). Гераклитъ называлъ людей смертными богами, а боговъ безсмертными людьми. Греческій миѳъ былъ идеальнымъ изображеніемъ земнаго блаженства и въ качествѣ таковаго сохранилъ свое значеніе на всѣ времена.

Міръ боговъ греческаго Олимпа представлялся въ образахъ чувственной красоты. Чувственные аффекты играли въ немъ ту же роль, что и въ человѣческомъ мірѣ, только они дѣйствовали въ сферѣ совершенной красоты. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ олимпійскіе боги были нравственными идеалами для грековъ. Не отвлеченная святость, а вѣчная юность и вѣчная красота были отличительными свойствами греческихъ божествъ. Нравственнымъ принципомъ для грека было поэтому эстетически-прекрасное. Греческая нравственность требовала гармоническаго, равномѣрнаго развитія всѣхъ душевныхъ настроеній и сдерживанія всѣхъ чувствъ въ границахъ порядка и мѣры. Поэтому понятіе несправедливаго совпадало для грека съ понятіемъ лишеннаго мѣры, чрезмѣрно страстнаго. Этой греческой нравственности, требовавшей эстетической равномѣрности чувствъ, соотвѣтствовало то, что изобразительное искусство искало идеальное выраженіе человѣчества преимущественно въ скульптурѣ. Послѣдняя была въ Греціи первенствующимъ искусствомъ также и потому, что она имѣла дѣло не съ индивидуальными особенностями, отступающими отъ общаго обычнаго типа, но скорѣе съ передачей идеальнаго типа. Этотъ законъ скульптурной красоты, опредѣлявшій нравственное сознаніе грека, оставилъ свои слѣды даже въ греческой драмѣ, по скольку ея характеры приближались скорѣе къ отвлеченнымъ, идеальнымъ образамъ скульптуры, чѣмъ къ индивидуальнымъ образамъ дѣйствительности. Нравственнымъ идеаломъ грека было наслажденіе земной жизнью въ условіяхъ прекрасной равномѣрности душевныхъ аффектовъ. Противорѣчіе нравственнаго сознанія съ чувственной природой было неизвѣстно въ юношескомъ періодѣ классическаго времени Греціи, потому что греки ставили себѣ задачей не отрицаніе чувственности, а эстетическое ея

[1]) Немейскія оды, 6, 1

облагороженіе. Въ богатомъ красками чувственномъ мірѣ заключалась вся дѣйствительность жизни. Подземный міръ, царство отшедшихъ душъ, былъ только безжизненною тѣнью полнаго свѣта и тепла земнаго міра. Извѣстно, что величайшій герой Троянской войны, Ахиллесъ, желалъ лучше быть бѣднымъ поденщикомъ на землѣ, чѣмъ царемъ въ странѣ тѣней.

Однако, когда болѣе развитая государственная жизнь сдѣлала возможнымъ установленіе такихъ законныхъ порядковъ, передъ которыми граждане являлись отвѣтственными за свои дѣйствія, тогда греческая нравственность восприняла въ себя понятіе справедливости и постепенно болѣе и болѣе выдвигала его на первый планъ. Но, такъ какъ миѳическія религіозныя представленія въ значительной мѣрѣ сохранились, то они оказались въ противорѣчіи съ нравственными понятіями, выработанными болѣе высокими требованіями гражданской жизни. Казалось соблазнительнымъ, что человѣческія дѣйствія были подчинены строгимъ нравственнымъ требованіямъ, въ то время, какъ боги, почитаемые въ качествѣ высшихъ существъ, оказывались виновными въ столькихъ нарушеніяхъ собственныхъ ихъ законовъ, какъ объ этомъ разсказывалось въ миѳахъ. Миѳическія исторіи о богахъ казались грекамъ классическаго времени позоромъ для нравственности. Это противорѣчіе между нравственнымъ и религіознымъ сознаніемъ привело постепенно къ разрушенію существовавшаго до тѣхъ поръ ученія о богахъ и къ болѣе чистымъ и возвышеннымъ представленіямъ о сущности божества. Пиндаръ не допускалъ миѳическихъ представленій, приписывавшихъ богамъ человѣческія страсти и пороки. Сказанію о смерти Пелопса, который будто-бы былъ убитъ своимъ отцомъ Танталомъ для того, чтобы угостить его мясомъ боговъ, онъ давалъ другое толкованіе, такъ какъ этотъ разсказъ казался ему оскорбительнымъ для боговъ. «Людямъ прилично говорить лишь хорошее о богахъ», прибавляетъ онъ къ своему объясненію легенды [1]).

Съ религіознымъ представленіемъ о божествѣ, какъ сововокупности святости и справедливости, казалась особенно несовмѣстной существующая въ миѳахъ идея судьбы, т. е. то представленіе, которое признавало послѣдней рѣшающей властью въ міровомъ порядкѣ не нравственную справедливость, а личную милость или немилость боговъ, не обращающую никакого вни-

[1]) Олимп. А., стр. 3.

манія на поведеніе самаго человѣка. Миѳъ воспринялъ это положеніе вещей, какъ нѣчто данное, необходимое, не сознавая его несовершенства и не упрекая боговъ въ несправедливости. Ахиллесъ утѣшалъ такими словами Пріама, плачущаго надъ трупомъ сына: «Боги опредѣлили достойнымъ жалости смертнымъ жить воздыхая, а сами они беззаботны» [1]). Только въ позднѣйшее время, при большемъ развитіи государственности, когда законодательство стало строиться на нравственныхъ основахъ, признано было, что такое представленіе, которое ставило судьбу человѣка болѣе или менѣе внѣ зависимости отъ его нравственнаго поведенія, находилось въ противорѣчіи съ требованіями справедливости. Аѳинянинъ Солонъ, отъ котораго аѳинское государство получило прочное правовое устройство, считалъ управленіе боговъ произвольнымъ и неправильнымъ, когда онъ напоминалъ лидійскому царю Крезу о зависти и непостоянствѣ боговъ [2]). Это противорѣчіе между нравственными понятіями и религіозными представленіями и сознаніе неудовлетворительности, высказываемой въ миѳахъ вѣры въ судьбу, нашли свое полное отраженіе въ греческой драматической литературѣ. Вся греческая драматургія классическаго времени имѣла свои корни въ миѳахъ и сказаніяхъ о богахъ, тѣмъ болѣе, что и содержаніе ея ограничивалась исключительно миѳами. Однако-же, мало по малу, въ ней возникла склонность къ критическому взгляду на миѳы: она постепенно отбрасывала ихъ человѣческія представленія о божественномъ и проводила болѣе абстрактное, идеальное воззрѣніе на него.

Ближе всего къ миѳамъ стоялъ Эсхилъ. Милость и немилость боговъ были для него силами судьбы, направляющей человѣческую жизнь, причемъ онъ не сознавалъ противорѣчія этого взгляда съ требованіями нравственной справедливости. Проклятіе боговъ, преслѣдующее домъ Атрея и домъ Эдипа, составляло сюжетъ трагедій «Агамемнонъ», «Похоронная жертва и «Семеро подъ Ѳивами». Члены этихъ домовъ подвергались преслѣдованію судьбы по рѣшенію боговъ, хотя сами они не были виновны ни въ какомъ преступленіи. Агамемнонъ принесъ въ жертву свою дочь по требованію боговъ, а Орестъ убилъ свою мать по повелѣнію Аполлона. Зависть боговъ преслѣдовала перваго такъ же, какъ

[1]) Иліада, п. 24, ст. 525 и сл.

[2]) *Геродотъ*, кн. 1, гл. 32.

гнѣвъ Эвменидъ послѣдняго. Мужественный Этеоклъ палъ жертвою скорѣе проклятія, тяготѣвшаго на всемъ его домѣ, чѣмъ собственной вины. Но это обстоятельство нисколько не заставило поэта усомниться въ справедливости установленнаго богами міроваго порядка, какъ не сомнѣвался въ этомъ и миѳъ. «Мыслить справедливо, это есть сила, исходящая отъ Бога» [1]. Казалось-бы, что Прометей вполнѣ противорѣчитъ этому взгляду. Центральный пунктъ этой трагедіи состоитъ именно въ изображеніи противнаго справедливости, насильственнаго правленія Зевса. Прикованный по приказанію Зевса къ скалѣ за свои услуги человѣческому роду, Прометей является представителемъ высшаго и болѣе благороднаго нравственнаго типа, въ противоположность которому Зевсъ является насильникомъ, не обращающимъ вниманія на право и законъ. Но въ данномъ случаѣ дѣло шло не объ отношеніяхъ между міромъ божественнымъ и міромъ человѣческимъ, а о противорѣчіи, возникшемъ въ средѣ перваго изъ нихъ. Происхожденіе этого разлада отнесено было къ той борьбѣ, въ которой Зевсъ низвергнулъ своего отца Кроноса и его союзниковъ, такъ что Прометей представлялъ собою противоположность между приверженцами стараго міроваго порядка и новаго, установленнаго Зевсомъ. Та же мысль легла въ основаніе спора Аполлона съ Эвменидами, ненавидѣвшими новыхъ боговъ и упрекавшими Аполлона въ нарушеніи древнихъ, первобытныхъ законовъ, пока наконецъ Аѳина примирила ихъ съ новымъ порядкомъ вещей. Во всякомъ случаѣ Эсхилъ не перенесъ на человѣческій міръ этого взгляда на управленіе боговъ.

Первымъ драматическимъ писателемъ, сознавшимъ нравственное несовершенство традиціонной вѣры въ судьбу, былъ Софоклъ. Высокой нравственной строгостью проникнуты всѣ его трагедіи. Въ своемъ «Эдипѣ въ Колонѣ» поэтъ нѣсколько разъ ясно высказываетъ, что отвѣтственность за дѣйствіе, нарушающее нравственный законъ, лишь тогда можетъ быть возложена на совершившаго его, когда онъ дѣйствовалъ съ сознаніемъ своей несправедливости. Но представленіе поэта объ управленіи боговъ совершенно не гармонируетъ съ его нравственнымъ пониманіемъ. Конечно, Софоклъ имѣлъ уже болѣе высокое представленіе о величіи и святости божества, чѣмъ миѳы; но зависть, гнѣвъ и ненависть боговъ, и по его мнѣнію, какъ и въ миѳическихъ раз-

[1] Молящіе о защитѣ, ст. 420.

сказахъ, имѣютъ сильное вліяніе на судьбу людей, безъ соображенія съ ихъ заслугами или ихъ виновностью. Неоднократно отчетливо подчеркивая нравственную чистоту и невинность изображаемыхъ имъ характеровъ, поэтъ доказываетъ, что онъ имѣлъ нѣкоторое сознаніе о противорѣчіи между нравственнымъ поведеніемъ человѣка и опредѣленною ему богами судьбою. Если-же, какъ говоритъ поэтъ въ «Эдипѣ царѣ» и первобытные законы «идутъ свыше, исходя изъ небеснаго эѳира» [1]), то правленіе боговъ все-же не является справедливымъ и вполнѣ яснымъ для нравственнаго пониманія. Каждая трагедія поэта была какъ-бы новымъ изображеніемъ этой міровой загадки, новымъ вопросомъ, поставленнымъ непонятному управленію боговъ.

«Царь Эдипъ», «Эдипъ въ Колонѣ» и «Антигона» образуютъ трилогію, содержаніе которой составляетъ незаслуженное несчастіе. Проклятіе боговъ сдѣлало Эдипа орудіемъ противозаконныхъ дѣяній, о которыхъ онъ не зналъ и которыхъ онъ не желалъ,— чтобы погубить несчастнаго и его домъ. Антигона конечно поступила противъ закона, изданнаго мстительнымъ Креономъ, но самый этотъ законъ былъ нечестивъ, а поступокъ Антигоны былъ согласенъ съ волей боговъ. Не за вину погибла благородная дочь Эдипа, а скорѣе за благочестивое дѣло. Въ словахъ Антигоны «Какъ могу я, несчастная, еще обращаться къ богамъ, какого помощника, какого союзника могу я призывать, когда я за богобоязненное дѣло навлекла на себя проклятіе, какъ за безбожіе» [2]), поэтъ снова высказываетъ свое сомнѣніе въ справедливости міроваго порядка. Несчастный Филоктетъ высказываетъ горькія жалобы на несправедливость боговъ, которые допускаютъ погибнуть добродѣтельному и защищаютъ злодѣя, и приходитъ къ такому заключенію: «Что могу я объ этомъ сказать? Какъ хвалить, когда я, задумавъ хвалить божество, нахожу, что боги не хороши» [3]). Также и для участи, присужденной богами Аяксу, не было въ сущности достаточнаго нравственнаго основанія. Намѣреніе героя убить Атридовъ и Одиссея такъ и осталось намѣреніемъ, такъ какъ богиня Аѳина поразила его безуміемъ. Наконецъ самоубійство героя было слѣдствіемъ не этого намѣренія, а исключительно стыда за совершенныя имъ въ бе-

[1]) Ст. 866 и сл.
[2]) Ст. 922—924.
[3]) Ст. 451 и слѣд.

зуміи глупости, которыя онъ сознаâ пришедши въ себя. Въ сознаніи незаслуженно наведеннаго на него богами позора. Аяксъ осмѣливается даже противиться богамъ. «Не огорчай меня такъ. развѣ ты не знаешь, что я уже не обязанъ передъ богами тебѣ помогать» [1]), говоритъ въ горькомъ негодованіи рѣшившійся на самоубійство герой своей плачущей женѣ. Въ «Трахинянкахъ» тоже не злое дѣло было источникомъ несчастія, разразившагося надъ Деяниpой и Геракломъ. Отношенія послѣдняго къ Іолу не содержатъ въ себѣ, по греческимъ понятіямъ, ничего преступнаго. Оба супруга гибнутъ подъ насильственными ударами судьбы. Но въ сынѣ Геракла несчастіе отца возбуждаетъ горькую злобу противъ безсмертныхъ. «Узнайте—такъ обращается Гиллосъ къ хору—узнайте изъ всего происшедшаго, какъ велика безжалостность боговъ. Они, породившіе его и называемые отцами, смотрятъ на это спокойно. Будущаго не предвидитъ никто, но то, что теперь происходитъ, приноситъ намъ горе, а имъ стыдъ» [2]). Хоръ отвѣчаетъ, направляя эту жалобу, высказанную противъ всѣхъ боговъ вообще, на высшее божество и заключаетъ словами: «И все это было дѣломъ одного Зевса».

Съ другой стороны, поэтъ однако крѣпко держится за народную вѣру въ боговъ и всюду выказываетъ величайшее благоговѣніе передъ могуществомъ и передъ повелѣніями боговъ. Въ окончательномъ выводѣ дѣйствіе каждой трагедіи сводится къ велѣнію боговъ. Неоднократно вмѣшательство боговъ становится на мѣсто психологическаго развитія характеровъ. Безуміе буйствующаго Аякса не объясняется болѣзненнымъ честолюбіемъ героя, а является произведеннымъ чарами Аѳины. Рѣшеніе Филоктета возвратиться къ осаждающимъ Трою грекамъ мотивируется не измѣненіемъ его душевнаго настроенія, а явленіемъ Геракла. Противорѣчіе между нравственными и религіозными понятіями у Софокла не настолько еще обострилось, чтобы онъ потерялъ вѣру въ дѣйствительное существованіе народныхъ боговъ. Во всякомъ случаѣ однако, въ его драматическихъ произведеніяхъ нельзя не замѣтить присутствія сознанія нравственнаго несовершенства миѳовъ, заключеннаго въ рамки миѳической вѣры въ боговъ, но въ тоже время ясно выраженнаго.

Не менѣе горячимъ сторонникомъ народной вѣры былъ

[1]) Ст. 589 и слѣд.
[2]) Ст. 1266—1272.

умершій въ 406 году до Р. Х. Эврипидъ. Многія поэтическія произведенія его были во всемъ ихъ объемѣ драматическими апологіями національнаго ученія о богахъ; таковъ напр. его «Циклопъ». Изображеніе жаднаго, толстаго чудовища, которое смѣется надъ громами Зевса и называетъ свой желудокъ высшимъ божествомъ, было сатирой на атеистическій матеріализмъ, приведенный въ философскую систему знаменитымъ современникомъ поэта Демокритомъ абдерскимъ. Также и «Вакханки», которыя сначала были посвящены только культу Вакха, получили потомъ такое распространительное значеніе, что на нихъ стали смотрѣть, какъ на общую драматическую апологію вѣры въ боговъ. Поэтъ показалъ въ этой трагедіи, принадлежащей къ числу важнѣйшихъ произведеній его музы, какъ религіозное невѣріе навлекло наказаніе боговъ, поразившихъ уничтожающимъ ударомъ весь царскій домъ. Далѣе трагическая коллизія Федры вызвана была непочтительнымъ отношеніемъ Гипполита къ богинѣ Афродитѣ. Въ этомъ смыслѣ и эта трагедія имѣла въ виду почитаніе боговъ. Нерѣдко поэтъ въ отдѣльныхъ мѣстахъ довольно ясно даетъ замѣтить свое намѣреніе противодѣйствовать религіозному невѣрію своего времени. Почти всѣ драмы Эврипида полны напоминаній о страхѣ передъ богами.

Но, хотя Эврипидъ и былъ рѣшительнымъ апологетомъ народной вѣры, тѣмъ не менѣе онъ относился къ ней не безъ критики. Онъ тоже находилъ неприличными безобразныя человѣческія представленія о божествѣ и старался приблизить понятіе о немъ къ отвлеченному понятію о совершенствѣ. Подобно Пиндару, онъ считалъ (въ Ифигеніи) за басню пиръ Тантала, на которомъ послѣдній предложилъ въ пищу богамъ собственнаго сына. Далѣе человѣческія жертвы, которыя Ифигенія въ Тавридѣ должна была приносить богинѣ Артемидѣ, онъ объяснялъ кровожадностью жителей Тавриды, которые свою собственную жестокость считали за повелѣніе богини Артемиды [1]. Въ другой разъ поэтъ распространяетъ эту критику, примѣняемую имъ къ отдѣльнымъ случаямъ, въ видѣ общаго сужденія о миѳическихъ разсказахъ о богахъ. Когда Тезей указалъ Гераклу на любовныя приключенія и ссоры боговъ, то Гераклъ назвалъ всѣ эти исторіи «жалкими разсказами поэтовъ» [2]. «Богъ, сказалъ

[1]) Ст. 388 и сл.

[2]) Неистовый Гераклъ, ст. 1346.

онъ, который есть настоящій Богъ, не имѣетъ никакихъ потребностей» [1]).

Но такъ какъ Эврипидъ вообще крѣпко держится за національное ученіе о богахъ, то, разумѣется, онъ долженъ былъ быть сторонникомъ идеи судьбы. И по его мнѣнію, милость и немилость боговъ были рѣшающими факторами въ человѣческой жизни. Всѣ человѣческія дѣйствія приводятся въ причинную связь съ волею боговъ. Убійство Клитемнестры Орестомъ—съ волею Аполлона, безуміе Геракла—съ ревностію Геры, задачи, заданныя Эвристеемъ Гераклу,—съ тою-же причиною, любовь Федры къ своему пасынку приписывалась вліянію Афродиты, жертвоприношеніе Ифигеніи—вліянію Артемиды и т. д. Даже Елена оправдывала свое бѣгство съ Парисомъ указаніемъ на гнѣвъ бога, который ее удалилъ отъ ея мужа [2]).

Но и Эврипидъ, подобно Софоклу, имѣлъ сознаніе нравственной справедливости, столь часто противоположной божественной силѣ судьбы. Это сознаніе онъ неоднократно высказывалъ въ еще гораздо болѣе рѣзкихъ выраженіяхъ, чѣмъ Софоклъ. Такъ преслѣдуемый ненавистью Афродиты Ипполитъ восклицаетъ у него въ присутствіи Артемиды: «О, если-бы родъ смертныхъ могъ проклясть боговъ» [3])! Гераклъ, котораго мстительная Гера поразила безуміемъ,—при чемъ онъ убилъ свою жену и дѣтей,—въ такихъ словахъ высказываетъ свою злобу на эту явную несправедливость Геры: «Кто можетъ еще молиться такому божеству» [4])? Соблазненная Аполлономъ Креуза жаловалась такъ: «Гдѣ можемъ мы найти справедливость, когда мы гибнемъ отъ несправедливости властителей [5])? Ея сынъ Іонъ въ столь-же рѣзкихъ выраженіяхъ упрекалъ боговъ въ несправедливости: «Хорошо-ли, что вы, предписывающіе законы смертнымъ, сами виновны въ несправедливости [6])? Отецъ Геракла, Амфитріонъ, очень непочтительно выражался о нравственномъ поведеніи Зевса: онъ упрекалъ его въ томъ, что онъ умѣетъ ловко пробираться потихоньку къ ложу чужихъ женъ, а когда его вѣрные нуждаются въ защитѣ, то его нельзя

1) Ст. 1345.
2) Орестъ ст. 79.
3) Федра ст. 1415.
4) Ст. 1307 и слѣд.
5) Іонъ, ст. 253 и слѣд.
6) Іонъ, ст. 442 и слѣд.

найти [1]). Въ «Электрѣ» тоже высказывается подобный взглядъ на роковую силу боговъ. Данное Оресту Аполлономъ повелѣніе убить свою мать неоднократно въ концѣ пьесы порицается Діоскурами Касторомъ и Полидевкомъ и называется безумнымъ приказаніемъ [2]). Въ эврипидовомъ «Орестѣ» несправедливость божескаго повелѣнія подчеркивается еще рѣзче.

У Эврипида, который, впрочемъ, ни по общей обработкѣ своихъ сюжетовъ, ни по красотѣ языка, не можетъ равняться съ обоими предыдущими трагиками, является почти совершенно не извѣстная до него въ драмѣ точка зрѣнія—психологическій конфликтъ. Тогда какъ Эсхилъ и Софоклъ изображали трагическую коллизію исключительно какъ объективно разсматриваемое событіе и описывали лишь тѣ препятствія, которыя поставлялись ихъ героямъ объективными силами или боговъ или государства,—Эврипидъ ввелъ этотъ конфликтъ въ душу своихъ героевъ, такъ какъ онъ описывалъ ту борьбу, которую это противорѣчіе возбуждало въ ихъ душѣ. Воля боговъ, которая у Эсхила и Софокла господствовала надъ всѣмъ дѣйствіемъ, какъ сила судьбы совершенно независимая отъ воли героевъ, у Эврипида проявлялась въ формѣ психологическаго процесса. Герои Эврипида принимаютъ личное участіе въ трагическомъ исходѣ ихъ судьбы. Послѣдній обусловливается ихъ личной виной, которая у Эсхила и Софокла совершенно отодвигалась на задній планъ, или отмѣчалась лишь мимоходомъ. Правда, что Эврипидъ далеко не вездѣ проводилъ это воззрѣніе, совершенно выходящее изъ рамокъ миѳической вѣры въ судьбу, а только въ трехъ случаяхъ: въ Медеѣ, въ Федрѣ и въ Ифигеніи въ Авлидѣ, при томъ вполнѣ только въ первой изъ этихъ трагедій. Характеры Эсхила и Софокла являются въ драмѣ уже съ готовыми рѣшеніями, такъ что у нихъ нѣтъ постепеннаго развитія и переплетанія душевныхъ стремленій, а дѣло идетъ исключительно о выполненіи заранѣе опредѣленнаго намѣренія. Трагедіи Эсхила и Софокла, можно сказать, вовсе не знаютъ психологическаго развитія характеровъ. Эсхилова Клитемнестра въ «Агамемнонѣ» не чувствуетъ никакой душевной борьбы между вѣрностью своему мужу и любовью къ своему любовнику. На душу Ореста кровавое приказаніе Аполлона наводитъ

[1]) Неистовый Гераклъ, ст. 344 и слѣд.

[2]) Ст. 1240 и 1302

лишь скоропроходящую тѣнь. Сестра его Электра ни на одну минуту не колеблется въ своей ненависти къ преступной матери. Не внутреннія угрызенія совѣсти заставляютъ перваго послѣ убійства бѣжать изъ отечества, а эвмениды. Точно также субъективная жизнь отступаетъ въ драмахъ Софокла на задній планъ передъ дѣйствующею извнѣ силою судьбы. Его Антигона не должна внутри себя преодолѣвать раздвоеніе между религіозной обязанностью совершить погребеніе и законнымъ его запрещеніемъ. Она съ самаго начала твердо рѣшилась на первое и никакія просьбы ея сестры не могутъ измѣнить ея намѣренія. Также и его Орестъ и Электра не выказываютъ никакихъ колебаній между любовью къ матери и обязанностью отмстить за убійство отца. Они остаются съ самаго начала неизмѣнно на сторонѣ послѣдняго.

Совсѣмъ иначе поставлено дѣло у Эврипида въ вышесказанныхъ трехъ трагедіяхъ. Герои ихъ не выступаютъ сразу съ твердыми намѣреніями. Скорѣе эти намѣренія образуются подъ давленіемъ дѣйствующихъ на нихъ внѣшнихъ обстоятельствъ. Въ «Медеѣ» идея судьбы оказывается совершенно устраненной. Основаніемъ трагической коллизіи является здѣсь не рѣшеніе боговъ, направляющее поступки дѣйствующихъ лицъ, а измѣна Язона. Послѣдняя является причиной совершенныхъ Медеей убійствъ. Но Медея, хотя и скоро рѣшается на убійство своихъ дѣтей, однако тѣмъ болѣе колеблется въ своемъ намѣреніи, чѣмъ болѣе оно приближается къ исполненію. Ея материнская любовь нѣсколько разъ побѣждаетъ ея ненависть къ Язону. Даже въ послѣднюю минуту сердце ея содрогается передъ ужаснымъ дѣломъ. Но и ужасъ передъ убійствомъ поэтъ заставляетъ ее изливать въ проклятіяхъ, посылаемыхъ ею вслѣдъ Язону. Душевная борьба Медеи между любовью къ дѣтямъ и ненавистью къ измѣнившему ей мужу и составляетъ центръ тяжести трагической коллизіи. Въ «Федрѣ», въ которой исходнымъ пунктомъ завязки является опять зависть боговъ, жертва послѣдней по крайней мѣрѣ оказываетъ силѣ божественной судьбы горячее, хотя и безполезное, сопротивленіе. Афродита возбудила въ Федрѣ любовь къ ея пасынку Ипполиту, чтобы погубить послѣдняго. Но несчастная Федра старается всѣми силами побѣдить свою преступную склонность и хочетъ скорѣе умереть, чѣмъ сдѣлаться невѣрною своему мужу. Только посредствомъ болтливости кормилицы Афродитѣ удается наконецъ до-

стичь своей цѣли. Такимъ образомъ поэтъ и здѣсь изобразилъ психологическій конфликтъ. Душевная борьба Федры между ея любовью, возбужденною рѣшеніемъ судьбы, и вѣрностью мужу, обрисована поэтомъ очень широко. Еще содержательнѣе, чѣмъ въ этихъ двухъ трагедіяхъ, изображается психологическій конфликтъ въ «Ифигеніи въ Авлидѣ». Агамемнонъ, сначала охотно согласившійся принести въ жертву свою дочь, раскаивается потомъ въ своемъ рѣшеніи, когда отцовская любовь беретъ въ немъ верхъ надъ требованіями его военнаго честолюбія. Менелай, который сначала сердился на непостоянство брата, отступается отъ своего требованія, видя горе отца. Ифигенія, которая сначала умоляла отца пощадить ея юную жизнь, потомъ, когда она узнаетъ къ какимъ затрудненіямъ приведетъ отмѣна ея жертвоприношенія, принимаетъ героическое рѣшеніе умереть за спасеніе греческаго народа. Уже Шиллеръ справедливо называетъ эту внезапную перемѣну душевнаго настроенія, въ которой Аристотель видѣлъ ошибку, прекраснѣйшею чертою трагедіи [1]. Правда, мрачный фонъ трагедіи составляетъ и здѣсь велѣніе боговъ; но дѣйствующія лица побуждаются къ его выполненію соображеніями общаго народнаго интереса. Поэтому Агамемнонъ вовсе не чувствуетъ себя свободнымъ отъ вины. Онъ и самъ смотритъ на свое въ началѣ данное слово, какъ на преступленіе противъ собственной крови.

Хотя Эврипидъ нигдѣ не изобразилъ нравственный конфликтъ съ такою широтою, какъ въ Медеѣ, Федрѣ и Ифигеніи въ Авлидѣ, но попытки такого изображенія имѣются, хотя въ болѣе узкихъ границахъ, и въ другихъ его произведеніяхъ. Такъ Орестъ и Электра, хотя вначалѣ, какъ и у Эсхила и Софокла, рѣшаютъ совершить свою месть, но непосредственно передъ и послѣ ея совершенія въ горестномъ тонѣ выражаютъ происходящую въ нихъ борьбу между ихъ религіозной обязанностью и ихъ любовью къ матери. Въ «Орестѣ» поэтъ, правда, признаетъ Аполлона главнымъ виновникомъ матереубійства, но все-же у него Орестъ не настолько свободенъ отъ личной вины, какъ у старшихъ трагиковъ. Причиною безумія, въ которое впадаетъ Орестъ, являются не однѣ эвмениды, но и собственная его совѣсть. Когда Менелай спрашиваетъ Ореста о причинѣ его страданій, то послѣд-

[1]) См. Примѣчанія къ переводу Ифигеніи.

ній отвѣчаетъ: «сознаніе того, что я завѣдомо совершилъ ужасное дѣло» [1]).

Но хотя Эврипидъ своимъ изображеніемъ человѣческой виновности и не имѣлъ намѣренія порвать съ идеей судьбы,—напротивъ, въ большинствѣ своихъ пьесъ, крѣпко держался за нее,—однако его трагедіи дали толчокъ къ ея уничтоженію и къ установленію богопознанія, не имѣющаго ничего общаго съ миѳологическимъ.

Эту исходящую изъ нравственныхъ воззрѣній критику миѳа, данную драматическимъ поэтомъ, дополнилъ историческою критикою историкъ Геродотъ, стоявшій на той-же самой точкѣ зрѣнія, какъ Софоклъ и Эврипидъ. Онъ, также какъ и они, почиталъ боговъ. Ихъ благосклонность или немилость казались и ему силою, имѣющею рѣшающее значеніе въ столь разнообразно сплетающихся между собою и столь измѣнчивыхъ судьбахъ народовъ. Въ находящемся въ началѣ его разсказа разговорѣ между аѳинскимъ законодателемъ Солономъ и лидійскимъ царемъ Крезомъ, въ которомъ первый указываетъ послѣднему на зависть и непостоянство боговъ и на вытекающую изъ этого ненадежность человѣческой судьбы, выражается мысль, которая является, такъ сказать, путеводною нитью въ многоразлично сплетенной ткани событій, о которыхъ разсказывается въ слѣдующихъ книгахъ. Однако, не смотря на свою вѣру, Геродотъ вовсе не относился къ миѳамъ безъ критики. Напротивъ, онъ свободно изслѣдовалъ ихъ историческое происхожденіе, чтобы изъ результатовъ этого изслѣдованія вывести заключеніе объ ихъ вѣроятности. Высказываемые имъ по этому поводу взгляды тѣмъ болѣе достойны вниманія, что онъ держался правила говорить о божественныхъ предметахъ съ возможною осторожностью, ограничиваясь только самымъ необходимымъ [2]). Его сочиненіе начинается прямо съ изложеннаго по сообщеніямъ персовъ и финикіянъ пересказа легенды объ Іо и Европѣ, которымъ греческій миѳъ вводится въ предѣлы очень простаго и вѣроятнаго историческаго событія. Онъ называетъ «глупостью» греческій миѳъ о путешествіи Геракла въ Египетъ, гдѣ его будто-бы хотѣли принести въ жертву, а онъ, подошедши къ алтарю, перебилъ всѣхъ бывшихъ тамъ египтянъ [3]). Явленіе двухъ черныхъ голубей, обусловившее учрежденіе оракула

[1]) Стр. 395.
[2]) Кн. 2, гл. 65.
[3]) Кн. 2, гл. 45.

въ Аммонѣ и въ Додонѣ, онъ объясняетъ такъ, что это были двѣ египетскія женщины, языкъ которыхъ былъ такъ же непонятенъ для жителей Додоны, какъ языкъ птицъ, а темный цвѣтъ кожи ихъ далъ поводъ къ названію ихъ черными голубями [1]). Отъ его наблюдательности не ускользнуло также, что многія предсказанія оракуловъ, не смотря на ихъ неясныя выраженія, все-таки не сбылись, хотя онъ тутъ-же, изъ благоговѣйнаго страха предъ божественнымъ, уклоняется отъ ближайшаго разъясненія этого вопроса [2]). Отдѣльныя мысли, высказанныя Геродотомъ относительно греческихъ миѳовъ о богахъ, пріобрѣтаютъ тѣмъ большее значеніе, что онѣ служатъ для него основаніемъ общаго сужденія. Именно на основаніи своихъ изысканій, онъ пришелъ къ заключенію, что греки почти всѣхъ своихъ боговъ взяли отъ египтянъ. Особенности характеровъ каждаго божества были потомъ, по его словамъ, выработаны Гезіодомъ и Гомеромъ: «Они создали для грековъ ихъ теогонію, они дали богамъ ихъ имена и образы и распредѣлили между ними формы ихъ дѣятельности и ихъ почитанія» [3]).

Еще болѣе свободное, чѣмъ у Геродота, положеніе относительно миѳологическаго ученія о богахъ, занялъ бывшій на нѣсколько десятковъ лѣтъ моложе его, родившійся въ 471 г. до Р. Х., Ѳукидидъ. Правда, онъ упоминаетъ о миѳахъ лишь въ рѣдкихъ, единичныхъ случаяхъ, такъ что его сужденіе о нихъ нигдѣ не выражается прямо. Взглядъ его видѣнъ лишь изъ того, что онъ изображаетъ событія описываемой имъ пелопонезской войны, какъ чисто человѣческую трагедію. Многочисленныя катастрофы этой войны онъ приписываетъ не произвольному вмѣшательству боговъ, а намѣреніямъ и дѣйствіямъ участвовавшихъ личностей. Не зависть и гнѣвъ боговъ, а собственныя вины людей были, по его мнѣнію, основными причинами военныхъ перипетій. Партійные раздоры грековъ онъ признавалъ причиною ихъ упадка. «Вслѣдствіе партійныхъ распрей распространилась между греками всякаго рода порча нравовъ» [4]). Партійные союзы заключались не для того, чтобы стремиться къ достиженію цѣлей, согласныхъ съ существующими законами, а ради эгоистическихъ цѣлей, находящихся въ противорѣчіи съ существующимъ порядкомъ. Клятвы

[1]) Гл. 57.
[2]) Кн. 8, гл. 77.
[3]) Кн. 2, гл. 52.
[4]) Кн. 3, гл. 83.

соблюдались лишь до тѣхъ поръ, пока этого требовала личная выгода. Вожди партій, высказывавшіе въ своихъ рѣчахъ безкорыстіе и патріотизмъ, въ дѣйствительности преслѣдовали лишь интересы своего властолюбія. Корысть и честолюбіе приводили все въ безпорядокъ. «Причина всего этого», говоритъ Ѳукидидъ, «лежала въ жаждѣ власти, проистекавшей изъ корысти и честолюбія»[1]). Такимъ образомъ Ѳукидидъ стоялъ на той-же точкѣ зрѣнія, какъ и Эврипидъ въ вышесказанныхъ трагедіяхъ, когда онъ основывалъ трагическую завязку на личной винѣ дѣйствующихъ лицъ [2]). И хотя онъ и не отвергалъ опредѣленно миѳологическую вѣру въ судьбу, но въ дѣйствительности онъ совершенно освободился отъ нея. Характеръ всего его изложенія опредѣляется высшимъ, болѣе соотвѣтствующимъ идеѣ нравственной справедливости, воззрѣніемъ на божество и божественные порядки.

И поэзія и исторіографія все болѣе и болѣе освобождались отъ миѳологической вѣры въ боговъ и связанной съ нею идеи судьбы и стремились къ высшему богопознанію. Но когда страданія бытія были поставлены въ зависимость отъ собственной вины людей, а не отъ гнѣва и зависти боговъ, тогда, съ одной стороны, человѣчество стало ступенью ниже, а съ другой стороны божество на столько-же, возвысилось, сравнительно съ положеніемъ, которое занимали боги въ миѳологіи. Это и былъ тотъ моментъ въ развитіи греческой мысли, когда границы между божественнымъ и человѣческимъ, до тѣхъ поръ почти совершенно сливавшіяся между собою, разошлись и первое развилось въ понятіе о совершенномъ, а второе спустилось гораздо ниже того положенія, столь близкаго отъ божественнаго, которое оно занимало въ миѳѣ. Этой критикой божественнаго и признаніемъ существующаго въ устроенномъ божествомъ міровомъ порядкѣ противорѣчія между нравственнымъ образомъ жизни человѣка и судьбой его личной жизни, было разрушено идиллическое единство между Богомъ, человѣкомъ и природою. Земная жизнь значительно потеряла въ своей цѣнности, сравнительно съ тѣмъ, что было раньше. Древнегреческое ученіе о земномъ блаженствѣ было потрясено въ своемъ основаніи. Несправедливость міроваго порядка такъ отравляла Софоклу всякую радость земной жизни,

[1]) Кн. 3, гл. 82.

[2]) Срав. *Ranke*, Weltgesch., T. I, отд. 2. стр. 47.

что въ своемъ «Эдипѣ въ Колонѣ» онъ вложилъ въ уста хора слѣдующія слова: «Самое лучшее было-бы не родиться, но если уже ты живешь, то лучшее послѣ того—это какъ можно скорѣе уйти туда, откуда ты пришелъ [1]). Элегическій поэтъ Ѳеогнисъ изъ Мегары, столь-же пораженный несправедливостью судьбы, высказываетъ свои жалобы почти буквально тѣми-же словами, какъ и Софоклъ въ вышеприведенныхъ стихахъ: «Лучше всего для человѣка было-бы не родиться и не видать свѣта быстротекущаго солнца; если-же онъ ужъ родился, то какъ возможно скорѣе перейти за врата Гадеса и успокоиться глубоко въ нѣдрахъ земли [2]).

Нравственное сознаніе стремилось къ тому, чтобы, уничтожая противорѣчащія ему миѳологическія понятія о божествѣ, достигнуть выработки согласныхъ съ нимъ воззрѣній на божество и божественную справедливость. Идея божественнаго основывалась на идеѣ совершеннаго. А такъ какъ совершенное могло быть только одно и должно было стоять выше человѣческой ограниченности во времени и пространствѣ, то опредѣляемое этимъ предположеніемъ греческое міровоззрѣніе все болѣе и болѣе приближалось къ трансцендентному единобожію. И такъ какъ философія изъяла божество изъ сферы чувственнаго міра, то оно освободилось отъ собственной многообразной субстанціи и стало пониматься, какъ идея единства.

Уже іоническая философія природы приводила многообразіе явленій къ одной причинѣ; правда, она пришла къ этому скорѣе по физическимъ, чѣмъ по нравственнымъ основаніямъ. Во всякомъ случаѣ, эта первопричина всѣхъ вещей имѣла матеріальный характеръ, такъ какъ за нее принималось какое нибудь одно вещество. Ѳалесъ Милетскій, родившійся въ 640 г. до Р. Х., и Гиппонъ признавали воду или влажность за первопричину или основной принципъ всѣхъ вещей. Анаксимандръ считалъ за первопричину вещей одно первоначальное вещество, которое заключало въ себѣ въ возможности всѣ отдѣльныя вещества. Анаксименъ милетскій и Діогенъ аполлонійскій первоначаломъ всего считали воздухъ. Но такъ какъ это первоначальное вещество предполагалось одушевленнымъ, то подобная натурфилософія приближалась уже къ представленію о единомъ божествѣ. Анак-

[1]) Ст. 1225 и сл.

[2]) Sent., ст. 425 и сл.

сименъ считалъ воздухъ имѣющимъ душу, а умершій около 475 г. до Р. Х. Гераклитъ эфесскій во главѣ своей системы поставилъ единый, всепроникающій божественный огненный духъ. Анаксагоръ клазоменскій называлъ духъ, который онъ считалъ правящимъ міровымъ принципомъ, «самою тонкою и чистою изъ всѣхъ вещей». На болѣе отвлеченномъ началѣ строили міровой порядокъ пиѳагорейцы. Они видѣли сущность вещей не въ матеріи, какъ іонійцы, а въ математическомъ понятіи числа. Они были, какъ говоритъ Аристотель, такіе восторженные математики, что на математическіе принципы смотрѣли, какъ на принципы самого бытія, и всѣ вещи приводили къ отвлеченнымъ числовымъ отношеніямъ [1]). Ксенофанъ колофонійскій, родившійся около 569 г. до Р. Х., основатель элеатической школы, называлъ Бога вѣчно неподвижнымъ, всегда равнымъ самому себѣ единствомъ, или короче просто «Единымъ». Руководящею мыслію философіи было очевидно стремленіе привести множественность явленій къ одной единственной первопричинѣ, а послѣднюю постепенно освободить отъ всего вещественнаго и представить ее, какъ нематеріальное существо. Божествомъ Сократа, родившагося въ 471 — 469 годахъ до Р. Х., былъ представляемый имъ по аналогіи съ человѣческимъ самосознаніемъ міровой разумъ, которымъ порядокъ всѣхъ вещей былъ установленъ согласно со всеобъемлющими, вѣчными цѣлями. Передъ самой своей смертью Сократъ съ нѣкоторой насмѣшкой выразился о слѣпой вѣрѣ въ судьбу. Когда онъ передъ пріемомъ яда шелъ въ ванну, то замѣтилъ своимъ друзьямъ: «Теперь меня зоветъ, какъ сказалъ-бы трагикъ, судьба» [2]). Но сознательно и цѣлесообразно все созидающій и охраняющій божественный міровой разумъ былъ мыслимъ только какъ существо, стоящее внѣ чувственнаго міра и выше его. Вмѣстѣ съ божествомъ и цѣнность человѣческой жизни была изъята изъ чувственнаго міра и перенесена въ другой міръ, находящійся внѣ тѣлеснаго міра. Земная жизнь имѣла для Сократа, поскольку Платонъ вѣрно передалъ взгляды своего учителя, только воспитательное значеніе. Она представлялась ему, какъ приготовленіе къ слѣдующей за смертью безсмертной жизни души [3]). Поэтому физическія изслѣдованія механическихъ движеній матеріи, которыми занимался

[1]) *Аристотель,* Метафизика, 1, 5.
[2]) Федонъ, гл. 63.
[3]) Федонъ, гл. 30—32.

Анаксагоръ, казались ему безцѣльными [1]). Самъ человѣкъ и его приготовленіе къ будущей жизни были предметами его изученія. Они были цѣлью требуемаго имъ идейнаго познанія и повторенныхъ имъ словъ дельфійскаго Аполлона: «познай самого себя».

Этотъ процессъ развитія философіи нашелъ себѣ впервые обобщенное и систематическое выраженіе въ ученіи Платона. Различіе понятія и явленія, отмѣченное Сократомъ, было имъ установлено опредѣленнѣе, вмѣстѣ съ вытекающими изъ него слѣдствіями. Міръ идей Платона имѣлъ вполнѣ трансцендентный характеръ. Платонъ придалъ нематеріальное и самостоятельное дѣйствительное существованіе общимъ понятіямъ или идеямъ, въ которыхъ онъ видѣлъ истинную сущность и дѣйствующую первопричину всѣхъ вещей. Существо идей онъ опредѣлялъ отрицаніемъ чувственныхъ свойствъ. Идеи, изъ которыхъ высшую и наиболѣе общую Платонъ называлъ идеею добра, суть стоящіе внѣ времени и пространства и свободные отъ всѣхъ индивидуальныхъ несовершенствъ первообразы вещей. Противоположность міру идей составляетъ міръ явленій. Опредѣляя первый, какъ единственно дѣйствительный, существущій, Платонъ долженъ былъ придти къ заключенію, что міръ явлений долженъ считаться, такъ сказать, недѣйствительнымъ, несуществующимъ. Но присущій и ему оригинальный художественный духъ, свойственный всѣмъ грекамъ, удержалъ его отъ такого вывода. Чувственный міръ скорѣе представляется ему какъ смѣшеніе положительныхъ и отрицательныхъ качествъ,—первыхъ, поскольку онъ представлялъ собою отраженіе идей,—вторыхъ поскольку это отраженіе было лишь неясной, тѣнеподобной ихъ копіей. Глубокая пропасть, открывшаяся такимъ образомъ между Богомъ и міромъ, заставила Платона искать посредствующей инстанціи между трансцендентнымъ міромъ идей и видимымъ тѣлеснымъ міромъ. Онъ нашелъ ее въ міровой душѣ, сотворенной раньше міра и заключающей въ себѣ всѣ его элементы.

Трансцендентное ученіе о Богѣ требовало и соотвѣтствующей этики. Основнымъ ея принципомъ было уподобленіе человѣка Богу, какъ идеѣ добра. Но такъ какъ послѣдняя царствовала по ту сторону чувственнаго міра, то стремленіе къ ней необходимо требовало и бѣгства изъ сферы чувственнаго міра. «Бѣгство (изъ міра)», говоритъ Платонъ въ Өеэтетѣ [2]), «есть наиболѣе воз-

[1]) Федонъ, гл. 45—47.

[2]) Стр. 176 а.

можный способъ уподобиться Богу». Тѣло казалось ему темницей, а смерть освобожденіемъ души изъ плѣна [1]) и переходомъ ея въ сферу чистаго и совершеннаго познанія. Жизнь человѣка была тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ свободнѣе онъ былъ отъ всякой склонности къ тѣлеснымъ вещамъ. Такимъ образомъ этика платонизма, подобно его ученію о Богѣ, обозначала собою полнѣйшій разрывъ съ преданіями классической Греціи. Конечно, въ своемъ описаніи идеальнаго государства Платонъ выставлялъ общее благосостояніе государства, какъ руководящій принципъ гражданской добродѣтели. Но его государство не было сходно съ дѣйствительными греческими государствами, а представляло скорѣе отвлеченное, идеальное изображеніе, построенное на идеѣ справедливости. Въ діалогѣ, находящемся въ первой книгѣ его о государствѣ [2]), Платонъ рисуетъ государство, стоящее на точкѣ зрѣнія лишь своего собственнаго интереса, противополагая его государству, руководящемуся только идеей справедливости, и съ большими подробностями излагаетъ доказательства несостоятельности перваго изъ нихъ. Такимъ образомъ политическій принципъ этики Платона былъ вовсе не однозначущъ съ нравственностью классической Греціи, исходнымъ пунктомъ которой было исключительно достиженіе цѣлей государства. Первая имѣла въ существѣ своемъ преимущественно трансцендентный характеръ и этимъ совершенно отличалось отъ послѣдней. Настоящей задачею Платоновой этики было не могущество и благосостояніе греческаго народа, а осуществленіе добра ради его самого. Поэтому и управленіе платоновскимъ государствомъ должно было принадлежать, философамъ». Что осуществленіе абстрактнаго добра было руководящею цѣлью, опредѣлявшею все содержаніе идеальнаго государства Платона, видно изъ того, что онъ предполагалъ отмѣнить для обоихъ высшихъ классовъ, философовъ и воиновъ, бракъ и личную собственность, и замѣнить ихъ общностью женъ и имуществъ въ тѣхъ видахъ, чтобы эти сословія, не имѣя никакихъ личныхъ интересовъ, могли исключительно посвящать себя государству и его задачамъ [3]). Далѣе, онъ лишь постольку допускалъ въ своемъ государствѣ поэзію и музыку [4]), эти существеннѣйшіе элементы греческой жизни, поскольку они стремились подражать

[1]) Федонъ, гл. 11, 12.
[2]) Гл. 20 и слѣд.
[3]) 3, гл. 22; 4, гл. 1 и слѣд.
[4]) 2, гл. 17 и слѣд.; 3, гл. 10; 10, гл. 1 и сл.

добру. Предметы, изученіе которыхъ его идеальное государство предписывало юношеству,—ариѳметика, геометрія, астрономія, музыка и діалектика,—должны были имѣть въ виду познаніе не чувственныхъ явленій, а вѣчнаго бытія вещей [1]). Въ заключеніе своей книги. Платонъ разсказываетъ о видѣніи одного воина, павшаго въ сраженіи, но возвратившагося къ жизни, который ознакомился съ жизнью на томъ свѣтѣ душъ праведныхъ и неправедныхъ [2]). Будущая жизнь была конечною цѣлью и, такъ сказать, общимъ фономъ всѣхъ его разсужденій объ идеальномъ государствѣ.

Земная жизнь для Платона, какъ и для его учителя Сократа, имѣла значеніе лишь постольку, поскольку она была подготовленіемъ къ будущей жизни. Но воспитаніе души продолжалось и послѣ смерти. Платонъ былъ послѣдователемъ ученія Пиѳагора о переселеніи душъ, которое онъ, по примѣру Пиѳагора, представлялъ себѣ, какъ процессъ постепеннаго очищенія и просвѣтленія человѣческой души. Только тѣ души, которыя въ своей земной жизни сохранили себя отъ всякой склонности къ тѣлесному, освобождались отъ этого процесса. Онѣ тотчасъ послѣ своего раздѣленія съ тѣломъ присоединялись къ богамъ [3]); прочіе-же доходили до боговъ только по окончаніи своего очищенія. Неисправимыя души навѣки ссылались въ тартаръ [4]). Поэтическіе разсказы о Гадесѣ, въ которыхъ послѣдній описывался какъ страшная пропасть, наполненная безжизненными тѣнями, отвергались Платономъ такъ-же, какъ и разсказы поэтовъ о безнравственной жизни боговъ [5]). Его ученіе о безсмертіи вытекало изъ вѣры его въ божественную справедливость. Будущая жизнь должна была уравнять несправедливость, присущую земной жизни. Сомнѣніе въ справедливости боговъ, такъ часто высказывавшееся трагическими поэтами, совершенно разрѣшалось предположеніемъ о будущей жизни.

Вмѣстѣ съ ученіемъ о личномъ блаженствѣ въ загробной жизни, греческая философія установила и нравственный принципъ, совершенно отличный отъ національнаго принципа классической Греціи. Личность была освобождена отъ абсолютной зависимости отъ государства и ей было придано самостоятельное

[1]) 7, гл. 6 и слѣд.
[2]) 10, гл. 13 и сл.
[3]) Федонъ, гл. 30—32.
[4]) Федонъ, гл. 62.
[5]) Государство, 3, гл. 1 и 2.

значеніе. Добродѣтель и блаженство отдѣльной личности стали настоящею цѣлью философскаго ученія о нравственности. Основатель цинической школы, Антисѳенъ аѳинскій, ученикъ Сократа, уже противопоставилъ добродѣтель обязанности повиновенія государству, въ томъ смыслѣ, что мудрый долженъ подчиняться исключительно требованіямъ добродѣтели, а не законамъ государства. «Мудрецъ», говоритъ онъ, «долженъ быть гражданиномъ не по существующимъ государственнымъ законамъ, а по законамъ добродѣтели [1]). Субъективную добродѣтельность онъ признавалъ высочайшею цѣлью человѣческой жизни. «Мудрый считаетъ рабствомъ принужденіе закона», говоритъ также царь Менелай въ Орестѣ Эврипида [2]).

Съ уничтоженіемъ національной обособленности, греческая образованность пріобрѣла всемірно гражданскій характеръ тѣмъ болѣе, что съ паденіемъ политеизма и развитіемъ единобожія самая существенная причина замкнутости грековъ отъ другихъ народовъ была устранена и въ единомъ, объемлющемъ весь міръ, божествѣ найдено было общее связующее начало для всѣхъ народовъ. Тѣ философы, которые защищали монотеизмъ, противополагая его политеистическимъ народнымъ представленіямъ, были по большей части противниками національной замкнутости и представителями космополитическаго направленія. Уже Демокритъ абдерскій, родившійся около 460 г. до Р. Х., вышелъ изъ предѣловъ національной мысли, когда заявилъ, что «для мудраго человѣка доступна вся земля» и что «отечество добрыхъ душъ —весь міръ». Философія софистовъ и киренаиковъ, развитіе которой совпало съ блестящимъ періодомъ Аѳинъ, тоже склонялась къ космополитическимъ воззрѣніямъ. Софистъ Гиппій изъ Элиды, называлъ законъ тираномъ людей, которыхъ онъ принуждаетъ ко многому, что противно природѣ. Онъ находилъ противоестественнымъ, что различіе государствъ и ихъ законовъ дѣлало чуждыми другъ другу образованныхъ людей, которые однако «по природѣ своей однородны». Родившійся въ 444 до Р. Х. циникъ Антисѳенъ изъ Аѳинъ называлъ себя, какъ и Сократъ, «всемірнымъ гражданиномъ». «Для мудраго», говорилъ онъ, «нѣтъ чужой стороны, нѣтъ и одиночества [3])». Въ сущности космополитическое направленіе этихъ философовъ, какъ это

[1]) Антисѳенъ у Діогена, кн. VI, II.
[2]) Ст. 479.
[3]) Антисѳенъ у Діогена, кн. VI, 12.

видно изъ предыдущихъ ихъ словъ, имѣло не столько положительное, сколько отрицательное значеніе, такъ какъ мудрецъ желалъ выразить ими не одинаковость своихъ обязанностей по отношенію ко всѣмъ людямъ, а только свою независимость отъ особенныхъ обязанностей по отношенію къ одному государству. Однако это направленіе получило также положительное содержаніе, когда оно заставило многихъ философовъ возражать противъ рабства, этого экономическаго основанія античнаго государства. Софистъ Алкидамъ приводилъ рабство, какъ примѣръ противорѣчія природѣ. «Богъ», говорилъ онъ, «сдѣлалъ всѣхъ людей свободными. Природа не создавала рабовъ». Также училъ и вышеупомянутый Антисѳенъ, говорившій, что «по закону одинъ свободенъ, а другой рабъ, но природѣ-же между обоими нѣтъ никакого различія [1])».

Въ послѣдовательномъ развитіи своего культурнаго принципа греческій духъ пришелъ къ такому міровоззрѣнію, которое находилось въ явномъ противорѣчіи съ его первоначальными предположеніями. Культурный принципъ настоящей жизни, имѣвшій свое основаніе въ непосредственной, присущей человѣку, идеѣ божества и нашедшій высшее выраженіе свое въ національной идеѣ государства, превратился въ платоновской филофіи въ свою противоположность. На мѣсто непосредственнаго политеизма эта философія поставила трансцендентный монотеизмъ. Исходя изъ точки зрѣнія послѣдняго, ученіе Платона превратило политическую нравственность Греціи въ трансцендентно-религіозную. Нравственный принципъ платонизма, уподобленіе Богу, при предположеніи Бога, существующаго внѣ міра, долженъ былъ поставить своею цѣлью отрицаніе чувственнаго. И то и другое, т. е. и монотеистическое богопознаніе, и ученіе о загробномъ индивидуальномъ блаженствѣ, дали затѣмъ толчекъ отрицающему національныя перегородки общечеловѣческому направленію, за которое опредѣленно высказались наиболѣе выдающіеся философы. Въ качествѣ руководящихъ идей духовнаго развитія Греціи, имѣвшаго свое начало въ идеѣ божеской имманентности, непосредственной нравственности и замкнутаго въ себѣ національнаго государства, на первый планъ выступили съ постоянно увеличивавшеюся ясностью идеи божеской трансцендентности, трансцендентнаго аскетизма и всеобщаго человѣчества.

[1]) *Аристотель*, Политика, I, 3.

Развитіе этихъ философскихъ идей, имѣвшихъ въ виду полный переворотъ въ образѣ мыслей, завершилось конечно не безъ сильнаго сопротивленія со стороны грековъ, крѣпко державшихся за свои традиціонныя религіозныя воззрѣнія и за національную идею государства. Такъ какъ по ихъ традиціямъ религіозная вѣра была неразрывно связана съ національной идеей государства, то твердо державшимся этой точки зрѣнія грекамъ противники ихъ боговъ должны были казаться и противниками государства. Поэтому они преслѣдовали людей, возстававшихъ противъ національной народной вѣры, и присуждали ихъ къ самымъ жестокимъ наказаніямъ: смерти или изгнанію. Число философовъ и поэтовъ, которые вслѣдствіе своего невѣрія въ боговъ національной миѳологіи, стали въ противорѣчіе съ закономъ, было далеко не незначительно. Родившійся въ 500—496 г. до Р. Х. философъ Анаксагоръ былъ обвиненъ аѳинянами въ безбожіи и только бѣгствомъ спасся отъ послѣдствій этого обвиненія. Что Эмпедоклъ окончилъ свою жизнь въ изгнаніи,—это хотя и не вполнѣ достовѣрно, но вѣроятно. Въ 411 г. до Р. Х. Протагоръ былъ осужденъ за свое сочиненіе о богахъ и приговоръ не былъ надъ нимъ исполненъ лишь потому, что ему удалось убѣжать, но сочиненіе его было сожжено по распоряженію государственной власти. Ѳеодоръ тоже подвергся преслѣдованію, какъ атеистъ. За голову поэта Діагора изъ Мелоса была назначена награда. Эсхилу угрожала смерть по подозрѣнію въ нарушеніи святости мистерій и только во вниманіе къ его великимъ заслугамъ онъ былъ освобожденъ отъ суда. Эврипиду тоже грозило обвиненіе за его мнимое безбожіе. Сократъ въ 399 г. до Р. Х. долженъ былъ выпить ядъ, а Аристотель бѣжалъ изъ Аѳинъ, узнавши, что ему можетъ грозить такая-же участь. Одинъ изъ его учениковъ Ѳеофрастъ, умершій въ 288 или 287 г. до Р. Х., тоже подвергался преслѣдованіямъ за свою учительскую дѣятельность. Обвиненіе противъ Сократа, формулированное Аристофаномъ въ «Облакахъ», выражаетъ собою точку зрѣнія, съ которой греки смотрѣли на ученіе философовъ. Обвиненіе это гласило такъ: «Сократъ поступаетъ противозаконно потому, что онъ не почитаетъ боговъ, признаваемыхъ государствомъ, а вводитъ новыя демоническія существа, и потому еще, что онъ развращаетъ юношество».

Но оппозиція грековъ противъ положеній философіи, столь далеко расходившихся съ національнымъ вѣроученіемъ, не огра-

ничивалась этими мѣрами, примѣняемыми въ силу закона. Была сдѣлана также попытка опровергнуть систему Платона, въ которой философскія ученія, шедшія въ разрѣзъ съ народной вѣрой нашли себѣ систематическое общее выраженіе, и въ противоположность трансцендентной метафизикѣ Платона выставить имманентный принципъ греческой образованности. Ученія Аристотеля, стоиковъ и эпикурейцевъ представляютъ рядъ такихъ системъ, противоположныхъ платонизму. Но чѣмъ далѣе философская реакція развивала этотъ принципъ и чѣмъ болѣе она стремилась къ сближенію съ народной вѣрою, тѣмъ сильнѣе это стремленіе способствовало внутреннему разложенію той и другой Когда-же этотъ путь привелъ наконецъ къ скептицизму, усомнившемуся въ самой возможности познанія истины, тогда философія снова возвратилась къ метафизическимъ спекуляціямъ платонизма.

Начало этому обратному движенію было положено самой величественной философской системой классической древности, философіей Аристотеля, исходившей изъ намѣренія опровергнуть основное положеніе платоновской философіи — существованіе трансцендентнаго міра идей. Прежде всего Аристотель оспаривалъ утверждаемую Платономъ дѣйствительность существованія идей помимо отдѣльныхъ существъ [1]). Онъ признавалъ, напротивъ, что общія понятія суть заключенная въ самихъ вещахъ сущность послѣднихъ и съ этой точки зрѣнія приходилъ и въ своемъ ученіи о природѣ къ тому взгляду, что во всей природѣ присутствуетъ цѣлесообразность. На вопросъ-же о томъ, можно-ли думать, что такое цѣлесообразное устройство природы существуетъ безъ существа, дѣйствующаго въ виду сознаваемой имъ цѣли, онъ отвѣчалъ отрицательно. «Богъ и природа, говоритъ онъ, никогда не дѣйствуютъ безъ основанія [2]). Такое представленіе, стоявшее ближе къ духу классической Греціи, чѣмъ платоновская метафизика, дало возможность Аристотелю и въ своемъ ученіи о нравственности ближе чѣмъ Платонъ подойти къ національной народной вѣрѣ. На основаніи ученія объ имманентныхъ идеяхъ, принципъ нравственнаго повеленія тоже получилъ имманентный, а не трансцендентный характеръ. Онъ состоялъ не такъ какъ у Платона—въ бѣгствѣ отъ міра, а въ жизни, согласной съ ра-

[1]) Метафизика, I, 9; 13, 4 и сл.

[2]) De coelo, I, 4, тоже въ его Политикѣ, I, гл. I, 10.

зумомъ, и въ сущности сводился опять къ эстетическому принципу народной нравственности — гармонической равномѣрности душевныхъ настроеній [1]).

Добродѣтельной жизни надо было научаться упражненіемъ. Принуждать къ нему было задачею государства, такъ какъ отеческія приказанія не обладали необходимымъ для этого авторитетомъ [2]). Этика Аристотеля закончилась переходомъ въ политику. Аристотель называлъ первую частью послѣдней [3]). Поэтому онъ, также какъ и Платонъ, начертилъ общій планъ идеальнаго государства. Но работы ихъ по отношенію, какъ къ цѣли, такъ и къ методу, были совершенно различны. Аристотель строилъ свое государство не на основаніи отвлеченной идеи справедливости и вообще не исключительно на основаніи идеи. Справедливость не была для него настоящею цѣлью государства; самое большое, если она была регулирующимъ его принципомъ [4]); положительной цѣлью аристотелевскаго государства было возможно наибольшее благосостояніе всѣхъ гражданъ. Общее благо было руководящею точкою зрѣнія въ его изслѣдованіяхъ. Но эту задачу онъ разрабатывалъ не какъ отвлеченно-логическую, а какъ эмпирически-политическую проблему. Для этого онъ очень глубоко и критически изучилъ политическое устройство, какъ греческихъ, такъ и иностранныхъ государствъ, чтобы на основаніи этого эмпирическаго изученія нарисовать картину идеальнаго государства. Такимъ образомъ онъ старался разрѣшить свою задачу въ самой тѣсной связи съ существующимъ естественнымъ и основаннымъ на законѣ порядкомъ вещей и выступилъ явнымъ противникомъ воззрѣній Платона, столь часто съ разныхъ сторонъ противорѣчившихъ этому порядку, въ особенности-же противъ требуемой Платономъ общности женъ, дѣтей и имуществъ [5]). Онъ желалъ найти не такое общественное устройство, которое было-бы наилучшимъ само по себѣ, а такое, которое, при данныхъ обстоятельствахъ было-бы лучшимъ изъ возможныхъ. «Задача», говоритъ онъ, «состоитъ прежде всего въ томъ, чтобы ввести такое политическое устройство, которое было бы пригодно при существующихъ обстоятельствахъ и для котораго легко

[1]) Никомахъ, Этика, 2, гл. 6 и слѣд.
[2]) Никомахъ, Этика, 10, гл. 9, 11—12.
[3]) L. c. I, гл. 2, 9.
[4]) Политика, I, гл. 1, 12.
[5]) Политика, 2, гл. 1, 2 и сл.; Гл. 2 и сл.

было-бы найти участниковъ» [1]). Аристотель вновь построилъ государство въ томъ абсолютномъ смыслѣ, который придавался ему въ классическое время, т. е. его государство снова захватывало сполна всю личность человѣка. Поэтому онъ прежде всего отнесся отрицательно къ космополитическому направленію, часто защищавшемуся въ современной ему философіи и которое дѣлало различіе между человѣческою и гражданскою добродѣтелью и признавало, что личность есть сама себѣ цѣль. Онъ, напротивъ, требовалъ въ своемъ идеальномъ государствѣ единства человѣческой и гражданской добродѣтели [2]), и представленіе о томъ, «что каждый гражданинъ принадлежитъ только себѣ самому» называлъ заблужденіемъ [3]). Точно также, вопреки гуманитарному взгляду его времени, признававшему рабство противоестественнымъ, онъ утверждалъ его необходимость и естественность [4]). Потребность государственнаго устройства онъ признавалъ за качество, отличающее человѣка отъ прочихъ существъ. Онъ опредѣлялъ человѣка, какъ «существо, образующее государство въ силу своей природы [5]). Высшею и лучшею задачею человѣческой жизни была для него наука о государствѣ [6]). Сообразно съ характеромъ метафизическихъ положеній его философіи, и воспитаніе юношества, которое Аристотель хотѣлъ ввести въ своемъ идеальномъ государствѣ, было направлено къ достиженію цѣлей не трансцендентныхъ, какъ у Платона, а исключительно эстетико-нравственныхъ [7]). Если полемика Аристотеля противъ отвлеченной политики платоновской философіи, и вообще противъ анти-государственнаго, космополитическаго духа тогдашней философіи, не выразилась въ болѣе опредѣленныхъ и законченныхъ выводахъ и въ болѣе непосредственномъ и энергическомъ подтвержденіи національныхъ воззрѣній, то причиной этого было то обстоятельство, что Аристотель оставилъ свое твореніе неоконченнымъ. Но что его идеаломъ было болѣе объединенное національное устройство всего греческаго міра, это онъ явственно высказалъ по крайней мѣрѣ въ одномъ мѣстѣ

[1]) 4, гл. 1, 3.
[2]) Политика, 3, гл. 2 и сл., гл. 12, 1
[3]) 8, гл. 1, 2.
[4]) I, гл. 2.
[5]) Никомахъ, Этика, I, гл. 9, 8.
[6]) Политика, 1, гл. 1, 9.
[7]) Политика, 8.

своей «Политики». Тамъ онъ выразилъ мнѣніе, что греки одновременно обладаютъ природными качествами, какъ сѣверныхъ, такъ и восточныхъ народовъ,—храбростью и разсудительностью,—и что поэтому они могли-бы покорить всѣ народы, «если-бы они сами были соединены въ одно государство» [1]). Для преобладавшей въ греческомъ мірѣ эстетической стороны жизни имѣло также большое значеніе то, что въ своемъ ученіи объ искусствѣ Аристотель снова обратился къ воззрѣніямъ классическаго времени. Тогда какъ платоновская философія относилась къ искусству въ сущности отрицательно, Аристотель явился основателемъ научной теоріи искусства, которая въ своихъ важнѣйшихъ опредѣленіяхъ сохранила надолго свое значеніе.

Но соединенное съ понятіемъ божества понятіе абсолютнаго совершенства заставило и Аристотеля удержать изъ ученія Платона, въ столь многихъ отношеніяхъ имъ оспариваемаго, трансцендентную идею Бога. Такъ какъ божество должно быть самымъ лучшимъ и самымъ прекраснымъ существомъ, то изъ этого слѣдуетъ, что «существуетъ», какъ онъ говоритъ, «субстанція вѣчная, безграничная и отдѣльная отъ чувственнаго міра» [2]). Божество это—чистая форма,—сила, двигающая и направляющая къ цѣли. И такъ какъ Аристотель противопоставилъ это начало чистой формы несамоопредѣляющейся, пассивно движимой матеріи и признавалъ его за общую сущность всѣхъ отдѣльныхъ вещей, обладающую высшимъ достоинствомъ и составляющую настоящій предметъ познанія, матерію-же считалъ за начало индивидуализированное и обусловливающее всѣ индивидуальныя несовершенства всеобщаго существа, то онъ тѣмъ самымъ опять уничтожилъ утверждаемую имъ имманентность идей и впалъ снова въ платоновскій дуализмъ идей и индивидовъ. Поэтому ученіе Аристотеля о Богѣ, которое, слѣдуя исходной точкѣ зрѣнія его системы, должно-бы имѣть пантеистическій характеръ, было такимъ-же трансцендентнымъ, какъ и у Платона.

Нѣкоторые изъ учениковъ Аристотеля, напр. Ѳеофрастъ изъ Лесбоса, и въ особенности Стратонъ изъ Лампсака, старались впослѣдствіи устранить это противорѣчіе изъ системы своего учителя тѣмъ, что они послѣдовательно развивали дальше его имманентное ученіе объ идеяхъ и на мѣсто трансцендентной

[1]) 7, гл. 6, 1
[2]) Метафизика, 12. 7

идеи Бога ставили идею натуралистическаго пантеизма. Физикъ Стратонъ, по словамъ Цицерона, училъ, что «вся божественная сила заключена въ природѣ» [1]) и что поэтому образованіе космоса совершилось дѣйствіемъ силъ природы. Этимъ своимъ дальнѣйшимъ развитіемъ система Аристотеля настолько приблизилась къ имманентному принципу національнаго воззрѣнія, что ее можно было считать философскимъ отвлеченіемъ послѣдняго.

Стоицизмъ развивалъ далѣе Аристотелевскую полемику противъ платоновскаго ученія объ идеяхъ. Въ то время, какъ Платонъ смотрѣлъ на идеи, какъ на сущности общаго характера, находящіяся внѣ отдѣльныхъ явленій, а Аристотель видѣлъ въ нихъ дѣйствительность, существующую въ самихъ вещахъ, стоики признавали ихъ субъективными абстракціями человѣческаго разума. Поэтому существуютъ только отдѣльныя существа и ими, т. е. чувственнымъ міромъ явленій, ограничивается познаніе. Эту точку зрѣнія стоики проводили такъ послѣдовательно, что они представляли себѣ все дѣйствительное тѣлеснымъ и самое божество въ видѣ самаго тонкаго, всюду распространеннаго вещества, именно первоначальнаго огня. Они были представителями пантеистическаго монизма въ смыслѣ ученія Гераклита. Божество по ихъ ученію относится къ міру такъ, какъ душа къ тѣлу. О Зенонѣ, основателѣ стоической школы, разсказываютъ, что онъ называлъ законъ природы божескимъ закономъ [2]); Хризиппъ называлъ Зевсомъ законъ природы [3]). Онъ-же и Клеантъ учили, что міръ есть Богъ [4]). Богъ — это было всепроникающее и всеобнимающее дыханіе жизни. Это ученіе, столь близко стоявшее къ натуралистическому духу народной вѣры, вошло съ нимъ въ непосредственное соприкосновеніе, когда стоики включили въ свою систему національныхъ народныхъ боговъ, которыхъ они или признавали за индивидуальныя проявленія первобытнаго огня, или-же придавали имъ аллегорическое значеніе. Зевсъ признавался однозначущимъ съ первобытнымъ огнемъ, а другіе боги производились отъ него. Послѣдніе считались олицетвореніями различныхъ родовъ космической дѣятельности перваго. Вышедшая изъ головы Зевса Аѳина была его основной силой, распространяющейся черезъ посредство эфира. Гера — была воздухъ,

[1]) *Cicero*. De nat. deorum. I, 13, 35.

[2]) *Cicero*, De nat. deor., I, 14, 36; De offic., III, 5, 23.

[3]) Philadem., II, εὐσεβ., стр. 31, 79. *Cicero* De nat. deor., 18, 41.

[4]) De nat. deor., 14, 37.

находящійся между эфиромъ и водой. Діонисъ былъ вино. Гефестъ—пламя и т. д. Посредствомъ такого натурфилософскаго, аллегорическаго толкованія гомеровскаго и гезіодовскаго ученія о богахъ они старались и спасти это послѣднее, и дать доказательство истинности ихъ собственныхъ утвержденій.

Точно также нравственное ученіе стоицизма продолжало начатое Аристотелемъ движеніе противъ трансцендентнаго платонизма, такъ какъ оно полагало главную цѣль философіи въ практическомъ ученіи о добродѣтели и поэтому стояло въ рѣзкомъ противорѣчіи съ платоновской философіей, ставившей выше всего теоретическую жизнь. Стоикъ Аристонъ смотрѣлъ даже на все содержаніе жизни исключительно съ точки зрѣнія добродѣтели и порока и все что не входило въ эту сферу считалъ совершенно безсодержательнымъ. Поэтому онъ отвергалъ изученіе далекихъ отъ этики діалектики и физики. Основнымъ принципомъ этого практическаго ученія о нравственности была жизнь, сообразная съ природой, согласная съ вѣчными міровыми законами. Законъ природы былъ и закономъ нравственности; наблюдать природу и подражать ей,—такова была по ученію Хризиппа цѣль человѣческаго существованія [1]).

Однако, вмѣсто того, чтобы достичь обновленія національной мысли въ сферѣ религіи и нравственности, пантеистически-натуралистическій принципъ стоицизма скорѣе способствовалъ дальнѣйшему ея разложенію. Его аллегорическія представленія не давали никакой опоры народной вѣрѣ, представлявшей себѣ міръ боговъ, какъ живую дѣйствительность. Скорѣе они могли вовсе похоронить эту вѣру тѣмъ, что превращали личныхъ боговъ въ элементы матеріи. Въ этомъ смыслѣ уже Цицеронъ критически разбиралъ стоическое ученіе о богахъ [2]), также какъ и христіанскій апологетъ Минуцій Феликсъ въ своемъ діалогѣ «Октавій» [3]). Затѣмъ, такъ какъ стоики отождествляли моральный законъ съ закономъ природы, то они могли придти только общечеловѣческому моральному закону, далеко переходящему за границы національности. И стоики дѣйствительно были также явными сторонниками всемірнаго гражданства и общечеловѣческой любви. Правда, послѣдняя, имѣвшая смыслъ, близкій къ христіанской любви къ ближнему, выработалась лишь у позднѣй-

[1]) *Cicero,* De nat deorum, II, 14, 37.

[2]) De nat deor., II, 14, 36.

[3]) Гл. 19

шихъ стоиковъ временъ римской имперіи; равно и той глубины религіозной мысли, которая проявилась въ твореніяхъ Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелія, еще не оказывается у болѣе древнихъ стоиковъ. Новѣйшій, развившійся во времена Римской имперіи, стоицизмъ хотя въ началѣ и не становился въ противорѣчіе съ положеніями древняго стоическаго ученія, однако онъ существенно измѣнилъ характеръ этой философіи, когда, подъ вліяніемъ, конечно, господствовавшаго въ то время религіознаго направленія, поставилъ свою этику въ тѣсную связь съ религіозной метафизикой, и божеству придалъ болѣе личный характеръ, чѣмъ древніе стоики. Этимъ стоицизмъ Сенеки и еще болѣе Марка Аврелія получилъ ясно выраженный дуалистическій характеръ, чуждый пантеистическому представленію древней Стои, и придалъ своей этикѣ черты, родственныя платоновскому ученію о нравственности.

Еще далѣе, чѣмъ стоицизмъ, отошелъ отъ народной вѣры эпикуреизмъ, хотя онъ, съ одной стороны, сталъ въ еще болѣе рѣзкое противорѣчіе съ платонизмомъ, а съ другой—сдѣлалъ еще болѣе уступокъ народной вѣрѣ. Если стоики привели философію снова къ пантеистическому монизму Гераклита, то эпикурейцы возвратились къ матеріализму Демокрита. Подобно послѣднему, они объясняли происхожденіе вещей посредствомъ механическаго движенія атомовъ. Лишь чувственный міръ явленій былъ дѣйствительнымъ и чувственное воспріятіе было единственно вѣрнымъ основаніемъ человѣческаго познанія. Эпикурейцы отвергали всякую цѣлесообразную дѣятельность божества при устройствѣ вселенной. И такъ какъ эпикуреизмъ устранялъ боговъ отъ всякаго вліянія на земныя дѣла, то онъ оказался еще болѣе противоположенъ народной вѣрѣ, чѣмъ стоицизмъ, хотя онъ и признавалъ дѣйствительное существованіе боговъ. Послѣднее было ему нужно, чтобы прославлять ихъ въ качествѣ идеальныхъ прототиповъ блаженства, что давало возможность эпикуреизму соединить оба противоположныя представленія: механическое объясненіе природы и вѣру въ боговъ. Самое блаженство боговъ устраняло ихъ отъ всякаго вмѣшательства въ земныя дѣла. Такъ какъ, по мнѣнію Эпикура [1]), труды и заботы, гнѣвъ и милость должны были нарушать блаженство боговъ, то послѣдніе и держались вдали отъ земныхъ дѣлъ: на ихъ бла-

[1]) Діогенъ, L. X. 76 и сл.

женной высотѣ боги не заботились объ людяхъ и ихъ судьбѣ.

Индивидуальное счастіе было одинаково руководящею точкой зрѣнія эпикуреизма въ отношеніи, какъ къ его метафизикѣ, такъ и къ его морали и научному изученію. На вершинѣ мудрости находился философъ, не заботившійся о внѣшнемъ мірѣ, довольствовавшійся самимъ собой и который, сохраняя при всѣхъ обстоятельствахъ жизни полное спокойствіе и гармоническое равновѣсіе душевныхъ настроеній, смотрѣлъ съ интересомъ, свободнымъ отъ всякаго возбужденія, на всѣ проходящія передъ нимъ событія внѣшняго міра, какъ на театральное представленіе. Это эгоистическое ученіе о счастіи нашло себѣ классическое выраженіе въ дидактической поэмѣ «О природѣ вещей», написанной эпикурейцемъ Лукреціемъ, умершимъ въ 52 г. до Р. Х. Поэтъ начинаетъ вторую книгу своей поэмы такими словами: «Когда волнуется море и буря вздымаетъ волны, пріятно смотрѣть съ берега на бѣдствіе другаго, не потому, чтобы само по себѣ доставляло удовольствіе видѣть кого нибудь въ несчастіи, но потому, что пріятно видѣть зло, отъ котораго самъ свободенъ. Пріятно также видѣть большое поле сраженія, когда на нашей сторонѣ нѣтъ опасности. Но всего пріятнѣе стоять на ясной вершинѣ храма научнаго знанія, созданнаго мудрыми людьми и оттуда смотрѣть на тѣхъ, кто ходитъ въ заблужденіи и ищетъ путь для своей невѣрной жизни».

На конецъ собственной жизни они старались смотрѣть съ такимъ же равнодушіемъ, какъ и на судьбу третьихъ лицъ. Смерть, говорили они, до насъ не касается: потому что пока мы живемъ—смерти нѣтъ, а когда есть смерть, то насъ уже нѣтъ. Поскольку для достиженія личнаго счастія, составлявшаго высшую цѣль ихъ жизни, нужна была добродѣтельная жизнь,—они говорили и о ней; но и добродѣтель была такимъ образомъ не цѣлью, а лишь средствомъ, служащимъ для достиженія высшей цѣли—личнаго счастія. Эпикуръ совѣтовалъ умѣренность во всѣхъ чувственныхъ наслажденіяхъ не потому, чтобъ онъ отвергалъ ихъ, а потому, что чрезмѣрность ихъ разрушаетъ здоровье и, слѣдовательно, уменьшаетъ способность къ наслажденію. Наука тоже интересовала его лишь постольку, поскольку она могла способствовать субъективному счастью. Съ этой точки зрѣнія математика, реторика, діалектика и поэтика казались ему не имѣющими цѣны. Величайшимъ зломъ эпикурейцы считали религію, т. е. вѣру въ дѣятельное вмѣшательство боговъ въ мі-

ровой порядокъ, потому что вѣра эта держала людей въ постоянномъ страхѣ и такимъ образомъ болѣе чѣмъ что нибудь другое мѣшала наслажденію жизнью и душевному спокойствію [1]). Государство тоже интересовало ихъ лишь по стольку, по скольку оно служило счастію отдѣльныхъ лицъ. Такимъ образомъ нравственный принципъ эпикуреизма былъ совершенно обратный принципу классической морали, такъ какъ онъ дѣлалъ не личность средствамъ для великой цѣли государства, а наоборотъ государство средствомъ для цѣлей личности.

Отказавшись въ стоицизмѣ и эпикуреизмѣ отъ основной идеи классической образованности—государства, греческая мысль въ скептицизмѣ отказалась и отъ послѣдняго основанія познанія — чувственнаго воспріятія. Послѣднее, бывшее для эпикурейцевъ единственнымъ источникомъ познанія, было отвергнуто скептиками, которые одинаково сомнѣвались какъ въ дѣйствительности вещей, такъ и въ достовѣрности субъективнаго воспріятія. И разумъ и чувство казались имъ одинаково обманчивыми. Посредствомъ того и другого можно, по ихъ мнѣнію, узнать только внѣшній видъ, а не дѣйствительное содержаніе вещей. Они полагали, что обо всякой вещи можно съ одинаковымъ правомъ высказывать противорѣчащія сужденія, что всякое положеніе и отрицаніе равно справедливы. Они очень обстоятельно доказывали, что всѣ понятія человѣческаго разума: понятія причины, тѣла, пространства, времени, добра и зла, счастія и т. д. ни на чемъ не основаны и не могутъ быть доказаны. Съ пренебреженіемъ говорили они о философахъ и о вѣрѣ ихъ въ познавательную способность разума. Только въ степени сомнѣнія существовало различіе между разными школами скептиковъ: въ то время какъ пирроновская школа совершенно отвергала достовѣрность воспріятій, академическій скептицизмъ еще допускалъ вѣроятность познанія.

Съ появленіемъ скептицизма натуралистическій принципъ греческаго міровоззрѣнія исчерпалъ свое содержаніе. Попытка выставить его противъ трансцедентнаго принципа платонизма привела какъ разъ къ уничтоженію натурализма. Движеніе противъ трансцендентной метафизики платонизма, которое сначала обусловило собою признаніе высшей цѣнности за государствомъ и земной жизнью, окончилось совершеннымъ отрицаніемъ ихъ значенія. Съ этого времени философія опять стала искать вы-

[1]) Срав. *Лукрецій*, De rer. nat. 1, 63 и сл.

хода въ обращеніи къ идеальному міру сверхчувственнаго. Около второй половины перваго столѣтія до Р. Х. она возвратилась къ философскимъ системамъ пиѳагорейцевъ и платониковъ, стараясь соединить ихъ вмѣстѣ, при чемъ однако элементы платонизма значительно преобладали. Связь съ восточными религіозными ученіями, въ особенности съ іудейско-александрійскимъ, въ которую вступила греческая философія со времени включенія Греціи въ составъ римскаго государства, усилила ея трансцендентное направленіе, при чемъ отечествомъ новой философіи сдѣлалась повидимому Александрія. Противоположность между Богомъ и міромъ развилась въ нравственное противорѣчіе. Матерія стала считаться нечистою въ противоположность чистому, совершенному существу Бога. Съ пиѳагорейскимъ ученіемъ чиселъ были соединены понятія добра и зла. Богъ,—учили новопиѳагорейцы,—это единица и какъ таковая онъ есть начало добра, міръ есть число два и это есть начало матеріи и зла. Задачей философіи было найти переходъ между этими противоположностями и снова достичь соединенія между трансцендентнымъ божествомъ и связаннымъ съ нечистою матеріей человѣкомъ. Съ этого времени примиреніе человѣчества съ Богомъ стало задачей, которая занимала первенствующее положеніе въ греческой философіи до ея угасанія. По ученію новопиѳагорейцевъ она была исполнена посланными Богомъ пророками, которые научали истинѣ человѣческій разумъ, привязанный къ чувственному и потому неспособный къ познанію божественной истины. Такихъ пророковъ у новопиѳагорейцевъ было два: основатель старой школы Пиѳагоръ и Аполлоній Тіанскій. Оба были образцами воздержанія и аскетической жизни, обоимъ приписывался даръ предсказанія и чудотворенія. Ихъ почитали какъ носителей божественной благодати и даже какъ божественныя существа. Аполлоній, какъ разсказываетъ о немъ его біографъ Филостратъ, жившій въ третьемъ вѣкѣ, признавался жителями его роднаго города за сына Зевса.

Еще рѣзче, чѣмъ у неопиѳагорейцевъ, противоположность между Богомъ и міромъ установлена была неоплатониками. Поэтому для нихъ было еще болѣе необходимо объяснить переходъ отъ Бога къ міру, постепенное нисхожденіе Бога до матеріи и наоборотъ возвышеніе человѣка до божества, стоящаго надъ міромъ. Самымъ выдающимся изъ неоплатониковъ, который впервые изложилъ ихъ ученіе въ видѣ связной системы, былъ

Плотинъ, родившійся въ первыхъ годахъ третьяго столѣтія. Онъ отдѣлилъ Бога отъ разума и мысли, поставивъ его выше ихъ, потому что мысль двойственна, распадаясь на мыслящій субъектъ и мыслимый объектъ, тогда какъ божество можетъ быть только единымъ. По той-же причинѣ божество не можетъ имѣть воли, такъ какъ и воля требуетъ различенія желающаго и желаемаго и потому, приписывая ее божеству, мы уничтожили-бы единство послѣдняго. Его даже нельзя назвать бытіемъ, такъ какъ и понятіе бытія включаетъ въ себя понятіе множественности. Вообще, божеству нельзя приписывать никакихъ качествъ, такъ какъ всякое качество заключаетъ въ себѣ ограниченіе. Божество не есть ни разумъ, ни добро, ни бытіе, но оно выше всего этого. «Оно не есть бытіе, потому что послѣднее имѣетъ опредѣленный образъ бытія».—«Оно не мысль, не душа, оно не движется и не находится въ покоѣ, оно внѣ пространства и внѣ времени, но само въ себѣ едино и безформенно, выше всякой формы, движенія и образа» [1]). «Единое, такъ какъ оно проще всего, оно лишено и самосознанія» [2]). «Такимъ образомъ мы можемъ только сказать, *что* оно не есть, но не что оно есть» [3]). На вопросъ, что-же такое въ сущности это Единое, Плотинъ отвѣчалъ: «Оно воистину есть сила всѣхъ вещей: если-бы его не было, то и прочія вещи не существовали-бы» [4]). Философъ полагалъ, что въ понятіи дѣйствующей силы всѣхъ вещей онъ нашелъ то положительное обозначеніе Верховнаго Существа, которое не противорѣчитъ чисто-отрицательному его опредѣленію.

Сверхчувственное божественное существо представляло собою одинъ конечный пунктъ системы,—другимъ конечнымъ пунктомъ ея была матерія. Послѣдняя по ученію Плотина не имѣла вообще никакой дѣйствительности, «она существуетъ лишь въ возможности и есть лишь тусклый, безформенный, призрачный образъ». Поэтому она даже не есть дѣйствительный образъ, а лишь «обманчивый призракъ» [5]). Матерія есть несуществующее «полнѣйшее отсутствіе и въ силу этого отрицательнаго ея характера она—зло [6]). Она есть зло, потому что не имѣетъ никакого

[1]) Изданіе сочиненій Плотина Марсиліемъ Фициномъ. Базель, 1580; Ennead. VI, 9, 3, ст. 700, F, G.

[2]) E., V, 3, 13 стр. 511 D.

[3]) E., V, 3, 14 стр. 511 A.

[4]) E., III, 8, 9, стр. 351 E.

[5]) E., II, 5, 5 стр. 176 C.

[6]) E., I, 8, 3 стр. 73.

качества» [1]). Матерія есть источникъ зла и притомъ въ такой степени, «что она наполняетъ своимъ зломъ даже и то, что еще не находится въ ней, но что направляется къ ней» [2]). Такимъ образомъ неоплатонизмъ сдѣлалъ еще болѣе рѣзкимъ платоновскій дуализмъ между Богомъ и міромъ, съ одной стороны поставивши верховную причину всѣхъ вещей еще выше внѣміровыхъ идей, а съ другой подобно неопиѳагорейцамъ соединилъ понятіе матеріи съ понятіемъ зла. Для обоихъ конечныхъ пунктовъ своей системы Плотинъ нашелъ только отрицательныя опредѣленія, такъ что оба они были собственно исключены изъ находящагося между ними міра.

Но потребность неоплатонизма въ примиреніи этихъ двухъ противоположностей была такъ велика, что не смотря на грѣховный характеръ матеріи, онъ не поставилъ ее какъ самостоятельное начало рядомъ съ божествомъ, а вывелъ ее изъ послѣдняго. Неоплатоники представляли себѣ міръ, какъ рядъ послѣдовательныхъ ступеней проявленія божеской дѣятельности, рядъ постоянно регрессирующій отъ высшаго божества до безформенной матеріи. Въ своемъ стремленіи къ примиренію Бога и человѣка, неоплатоники не сознавали противорѣчія такого представленія съ отрицательнымъ опредѣленіемъ понятій, находящихся на двухъ конечныхъ пунктахъ. Задача примиренія человѣка съ Богомъ составляла центральный пунктъ неоплатонической философіи. Ступенями, черезъ которыя проходила сила Единаго, исходящая отъ него, были мысль, душа и тѣлесность. По этимъ ступенямъ двигался потокъ божественой силы, тогда какъ сами онѣ стремились въ обратномъ направленіи назадъ къ первоначальному источнику своего бытія. Чѣмъ далѣе эти ступени находились отъ божества, тѣмъ болѣе удалялись онѣ и отъ его совершенства. Чѣмъ дальше движущаяся впередъ форма распространяется въ матерію, тѣмъ слабѣе она становится сравнительно съ тѣмъ, что пребываетъ въ Единомъ [3]). Изъ Единаго прежде всего исходитъ мысль. Мысль заключаетъ въ себѣ бытіе [4]). «Бытіе и мысль одинаковой природы» [5]). Но это бытіе надо понимать не въ смыслѣ тѣлесныхъ вещей, а въ смыслѣ идеальныхъ

[1]) L. c., гл. 10.
[2]) L. c., гл. 4 и 5.
[3]) E., V, 8, 1, ст. 542 C.
[4]) E., V, 4, ст. 485 D; V, 9, 5, ст. 558 и сл.
[5]) E., V, 9, 8.

образовъ всѣхъ предметовъ. Это трансцендентный міръ идей Платона, который неоплатоники помѣстили въ этомъ пунктѣ своей системы. Какъ умъ (Νοῦς) происходитъ отъ Единаго, такъ самъ онъ производитъ душу міра, которая занимаетъ среднее мѣсто между умозрительнымъ міромъ Νοῦς'а и матеріальнымъ міромъ явленій. Она находится внѣ послѣдняго и однако заключаетъ его въ себѣ [1]. «Не она въ мірѣ, а міръ находится въ ней». Отъ соединенія міровой души съ матеріей происходитъ міръ явленій. Черезъ это соединеніе, съ одной стороны, «матерія просвѣтляется, подчиняясь міровой душѣ»; съ другой стороны, она имѣетъ послѣдствіемъ паденіе души, изъ котораго она выходитъ ослабленною [2]. Такимъ образомъ міръ явленій представляетъ смѣшеніе разумности и необходимости, гдѣ преобладаетъ то та, то другая [3]. Онъ не имѣетъ дѣйствительнаго существованія, но вѣчно находится въ процессѣ осуществленія.

Поэтому и человѣкъ, душа котораго составляетъ часть міровой души, есть тоже соединеніе сверхчувственнаго съ чувственнымъ. Первоначально его душа возникаетъ въ сферѣ сверхчувственнаго [4]. Но когда она привязывается къ тѣлесному, то послѣднее посредствомъ «магическихъ, непреодолимыхъ притягательныхъ силъ приводитъ ее въ движеніе и направляетъ ее [5]. Тѣ души, которыя не могутъ освободиться отъ этихъ оковъ, утопаютъ въ матеріи. Порча этихъ душъ становится тогда такъ велика, что онѣ переходятъ въ существа низшей природы [6]. Онѣ входятъ въ тѣла животныхъ и именно каждая въ такое животное, свойства котораго соотвѣтствуютъ ихъ вожделѣніямъ. Иныя понижаются даже до растительнаго царства [7]. Напротивъ, тѣ души, которыя стремятся къ возвращенію въ свое первобытное состояніе, идутъ на небеса, къ звѣздамъ, которыя Плотинъ считаетъ за боговъ [8]. Нравственное ученіе, выведенное неоплатонизмомъ изъ этихъ метафизическихъ положеній, было аскетическое. Душа лишь тогда могла возвратиться въ свое первобытное, безтѣлесное состояніе, когда она отвращалась отъ всякой склонности къ чув-

[1] E., V, 9, 4, ст. 558.
[2] E., I, 8, 13, ст. 81 F.
[3] E., III, 2, 2, ст. 250 C.
[4] E., V, 4, 14, ст. 657 B.
[5] E., IV, 3, 13, ст. 382 D.
[6] E., I, 8, 13, ст. 80 F.
[7] E., III, 4, 2, ст. 284 A.
[8] E., III, 4, 6, ст. 286 E.

ственному. «Какъ душа бываетъ дурною, когда она связана съ тѣломъ, страдаетъ вмѣстѣ съ нимъ и во всѣхъ отношеніяхъ съ нимъ согласуется, такъ, съ другой стороны, она бываетъ хороша и добродѣтельна, когда она не симпатизируетъ съ тѣломъ, но держится самостоятельно, не раздѣляетъ съ нимъ его страстей, но пребываетъ въ воздержаніи, когда она сильна и не боится уйти изъ тѣла [1])». Принципомъ нравственнаго ученія неоплатонизма было, какъ и въ платоновской этикѣ, уподобленіе человѣка Богу, подъемъ души въ сверхчувственный міръ [2]). Но такъ какъ высшею причиной всѣхъ вещей было не имѣющее никакихъ качествъ Единое, то конечною цѣлью этой этики являлось отрѣшенное отъ всякой мысли и воли погруженіе души въ божественное состояніе экстаза. «Тогда она (душа) видитъ, что все то, что раньше ее радовало: богатство, драгоцѣнности, красота, научныя знанія,—все это есть совершенное ничто [3])». Тогда уже нѣтъ никакой посредствующей инстанціи между ею и божествомъ, «они уже не различны другъ отъ друга, а составляютъ одно [4])».

Для такого чисто трансцендентнаго направленія философіи всѣ земныя отношенія человѣка должны были потерять всякую цѣну. Плотинъ полагалъ, что тотъ, кто заботится о благѣ своей души, не можетъ желать полученія какихъ либо правительственныхъ должностей [5]); такой человѣкъ сложилъ бы съ себя даже верховную власть [6]). Даже на гибель своего родного города мудрецъ смотритъ равнодушно. «Если онъ презираетъ всѣ внѣшнія блага, изъ чего-бы они ни состояли, въ томъ числѣ и царскую власть и владычество надъ городами и народами, то какъ можетъ онъ считать большимъ несчастіемъ потерю власти, или гибель отечества?»—«Для насъ смерть гораздо предпочтительнѣе тѣлесной жизни [7])». Такъ же разсуждалъ Плотинъ и объ отношеніи мудреца къ семьѣ. Онъ самъ никогда не хотѣлъ назвать ни своихъ родителей, ни мѣста своего рожденія, потому что, какъ разсказываетъ его ученикъ Порфирій въ жизнеописаніи своего учителя [8]),—онъ повидимому «чувствовалъ настоящій стыдъ от-

[1]) E., I, 2, 3, ст. 13 D.
[2]) E., I, 6, 6, ст. 55 C.
[3]) E., VI, 7, 34, ст. 726 B.
[4]) E., VI, ст. 725 C.
[5]) E., III, 2, 9, ст. 262 D.
[6]) E., I, 4, 14, ст. 38 A.
[7]) E., I, 4, 7, ст. 34 B, C.
[8]) Гл. I.

того, что душа его была соединена съ тѣломъ». Порфирій, который по отношенію къ аскетической морали пошелъ еще далѣе Плотина, смотрѣлъ на всякое половое наслажденіе, какъ на оскверненіе души, почему онъ былъ и противникомъ брака. Такого-же воздержанія требовалъ онъ и по отношенію ко всякимъ матеріальнымъ удовольствіямъ, вслѣдствіе чего онъ отвергалъ мясную пищу и допускалъ только самыя простыя и необходимыя для поддержанія жизни кушанья.

Установленныя Плотиномъ основанія неоплатонизма были вообще сохранены и его послѣдователями, хотя и получили у нихъ гораздо болѣе сложную форму, вслѣдствіе внесенія Ямблихомъ еще второго первоначальнаго существа между Единымъ и Νοῦς'омъ, и увеличенія числа находящихся въ Νοῦς'ѣ и въ міровой душѣ боговъ и демоновъ, а за тѣмъ вслѣдствіе введенія Прокломъ (умершимъ въ 485 г.) вставленныхъ между Единымъ и Νοῦς'омъ божественныхъ единицъ и принятія имъ различныхъ сферъ внутри отдѣльныхъ ступеней исходящаго бытія. Въ религіозныхъ мечтаніяхъ неоплатонической метафизики угасъ духъ греческой философіи, такъ что, когда Аѳинская школа, бывшая классическимъ мѣстомъ ея изученія, была закрыта въ 529 году эдиктомъ императора Юстиніана, то творческаго философскаго духа въ ней давно уже не было.

Наивное наслажденіе земной жизнью, жизнь, построенная на идеѣ національнаго государства и представленіе божества въ человѣческихъ образахъ,—таковъ былъ исходный пунктъ греческаго міровоззрѣнія; отрицаніе всего земного, жизнь, вышедшая изъ узкихъ границъ національнаго государства и расширившаяся до признанія всемірнаго человѣчества и уподобленіе человѣка трансцендентному существу Бога,—таковъ былъ его конечный пунктъ. Прохожденіе долгаго пути между этими двумя противоположными точками совершилось при послѣдовательномъ регрессѣ первоначальнаго имманентнаго принципа культуры. Послѣдній путемъ собственнаго развитія превратился въ свою противоположность. Начатое Аристотелемъ и продолжившееся послѣ него движеніе противъ трансцендентнаго платоновскаго ученія объ идеяхъ, переработало имманентный культурный принципъ классической Греціи въ матеріалистическое и механическое пониманіе природы у эпикурейцевъ. Когда-же скептицизмъ доказалъ несовершенство чувственныхъ воспріятій, то имманентное греческое міровоззрѣніе лишилось своего основанія. Послѣ такого

результата чувственный міръ потерялъ для познанія всякое значеніе и для философской мысли остался лишь одинъ сверхчувственный идейный міръ Платона. Ни для одного народа земная жизнь не имѣла такого свѣтлаго яснаго разцвѣта, какъ для грековъ въ юношескомъ періодѣ ихъ исторической жизни. Греческій миѳъ преобразилъ міръ въ свѣтлую идиллію, въ которой боги и люди жили другъ съ другомъ, какъ существа одного рода. Въ этой поэтической идилліи боги были идеальными типами людей не въ силу нравственнаго и духовнаго ихъ совершенства, а въ силу совершенной ихъ красоты и неистощимой ихъ способности къ наслажденію жизнью. Мѣстомъ дѣйствія и боговъ и людей были освѣщенныя солнцемъ пространства земнаго міра. Но и никакой народъ не измѣнилъ такъ вполнѣ свой взглядъ на цѣнность жизни, какъ греки. Оканчивавшая свою историческую жизнь въ религіозныхъ спекуляціяхъ неопиѳагореизма и неоплатонизма, Греція смотрѣла на этотъ міръ, казавшійся ей ранѣе такимъ свѣтлымъ и радостнымъ, какъ на мѣсто мрака и заблужденія. Какъ раньше со страхомъ ожидался тотъ день, когда неумолимая парка перерѣжетъ золотую нить жизни, такъ теперь на земное существованіе стали смотрѣть, какъ на время испытанія, которое чѣмъ скорѣе пройти, тѣмъ лучше, а на смерть, какъ на моментъ рожденія души. Нація, которая прежде болѣе всѣхъ другихъ искала высшаго счастія въ эстетически-чувственномъ наслажденіи жизнью, теперь сдѣлалась болѣе всѣхъ другихъ представительницей аскетическаго, отрицающаго міръ нравственнаго ученія. Какъ въ началѣ своего историческаго развитія она нашла прекраснѣйшее выраженіе для имманентнаго принципа, такъ въ концѣ своей жизни она столь рѣзко выразила дуализмъ Бога и міра, духа и матеріи, что своей главной задачею ей пришлось поставить установленіе примиренія между этими противоположностями. Освобожденіе человѣка отъ грѣховъ и временной жизни и его примиреніе съ Богомъ, — этотъ заключительный результатъ древней исторіи, — было въ тоже время и конечною цѣлью греческаго духа.

III. ЗНАЧЕНІЕ ЕВРЕЙСТВА.

Золотое утро творенія вселенной началось, какъ по греческимъ, такъ и по еврейскимъ сказаніямъ, блаженнымъ миромъ между Богомъ, человѣкомъ и природой. По еврейской космологіи человѣкъ былъ созданъ по образу божію и оживотворенъ дыханіемъ божіимъ. Какъ въ греческой миѳологіи боги входили въ общеніе съ людьми, такъ и въ еврейскомъ разсказѣ о твореніи единый Богъ нисходилъ къ первой человѣческой парѣ. Земля была садомъ, въ которомъ Богъ и люди сходились вмѣстѣ. Богъ представлялся въ человѣческомъ видѣ, а человѣкъ въ божественномъ. Время юности еврейскаго народа также освѣщено свѣтомъ эпической поэзіи. Первое пробужденіе человѣка изъ этаго сна, когда онъ выдѣлилъ себя изъ природы и развился въ самосознающую личность, описывается въ еврейскомъ сказаніи какъ отпаденіе отъ Бога. Съ тѣхъ поръ Богъ уже не входилъ въ общеніе съ людьми, земля стала производить волчцы и терніи и человѣкъ подпалъ подъ дѣйствіе труда и смерти. Блаженный миръ первобытнаго времени между Богомъ, человѣкомъ и природой былъ разрушенъ навсегда. Но отголоскомъ его были патріархальныя времена, время свѣтлой идилліи, когда Богъ входилъ въ сношенія по крайней мѣрѣ со своими избранными. Но вся дѣйствительность, все счастье людей оставалось и прежде и послѣ въ кругу земной жизни.

Слова благословенія, которыми Богъ передалъ землю человѣку: «плодитесь и множитесь и наполняйте землю и подчините ее себѣ» [1]), ограничивали задачу человѣка исключительно земной жизнью. Мысль о будущей, загробной жизни была совершенно чужда древнему еврейству и даже прямо исключалась словами Іеговы: «Не будетъ духъ мой пребывать въ человѣкѣ вѣчно за

[1]) Быт. I, ст. 28.

его прегрѣшеніе, ибо онъ есть плоть и дни его будутъ сто двадцать лѣтъ» [1]). Также и 113 псаломъ ограничиваетъ задачу человѣка земною жизнью: «Небо принадлежитъ Іеговѣ, землю-же далъ онъ сынамъ человѣческимъ. Не славятъ Іегову мертвые, ни всѣ въ мірѣ почившіе [2])». Даже царь Езекія основывалъ свою молитву о продленіи его жизни на томъ, что «не преисподняя славитъ тебя, не смерть восхваляетъ тебя, не низшедшіе въ могилу уповаютъ на истину твою; живой, только живой, прославитъ тебя, какъ я нынѣ» [3]). Также говорится и у Іисуса, сына Сирахова [4]). «Кто будетъ восхвалять Всевышняго въ преисподней, вмѣсто живущихъ и прославляющихъ его. Отъ мертваго, какъ отъ несуществующаго, нѣтъ прославленія. Живой и здоровый восхвалитъ Господа». Подобно этому выражается и книга Варуха [5]): «ибо не мертвые въ преисподней, которыхъ духъ взятъ изъ внутренности ихъ, воздадутъ славу и хвалу Господу». Еврейскій Шеолъ, обозначающій собственно могилу, былъ такимъ-же царствомъ нереальныхъ тѣней, какъ и греческій Гадесъ. И такъ какъ въ немъ не было никакой дѣйствительной жизни, ни награды праведнымъ, ни наказанія безбожныхъ [6]), то онъ не могъ имѣть для нравственной жизни еврейства ни малѣйшаго значенія. Поэтому цѣлью еврейскаго богопочитанія было земное благополучіе человѣка, и религіозное ученіе евреевъ исходило изъ предположенія, что уже въ земной жизни существуетъ полное соотвѣтствіе между добродѣтельнымъ поведеніемъ и счастьемъ, между виною и наказаніемъ. Этотъ принципъ земной справедливости былъ выраженъ какъ божественный законъ въ первой изъ десяти заповѣдей Моисеевыхъ—«Я Господь Богъ твой, Богъ ревнитель, наказывающій дѣтей за вину отцовъ до третьяго и четвертаго рода, ненавидящихъ меня и творящій милость до тысячи родовъ любящимъ меня и соблюдающимъ заповѣди мои» [7]). Въ такомъ-же смыслѣ говорится въ притчахъ Соломоновыхъ: «Проклятіе Господне на домѣ нечестиваго, а жилище благочестивыхъ онъ благословляетъ» [8]). «Не допуститъ Господь терпѣть

[1]) Быт. VI, ст. 3.
[2]) Пс. 113, ст. 24, 25.
[3]) Исаія, гл. 38, ст. 18—19.
[4]) Гл. 17, ст. 24—27.
[5]) Гл. 2, ст. 17.
[6]) Ср., I, Сам., гл. 28, ст. 19.
[7]) Исх., гл. 20, ст. 5 и сл.
[8]) Гл. 3, ст. 33.

голодъ праведному, стяжаніе-же нечестивыхъ исторгнетъ» [1]). «Такъ праведнику воздается на землѣ, тѣмъ паче нечестивому и грѣшнику» [2]). «Домъ беззаконныхъ разорится, а жилище праведнаго процвѣтетъ» [3]). Старый Товитъ такими словами увѣщевалъ своего сына Товію быть добродѣтельнымъ: «Ибо, если ты будешь поступать по истинѣ, въ дѣлахъ твоихъ будетъ успѣхъ, какъ у всѣхъ, поступающихъ по правдѣ» [4]). Противъ гордости и дурнаго поведенія онъ предостерегалъ его въ такихъ словахъ: «потому что отъ гордости погибель и великое неустройство, а отъ дурного поведенія нищета и разореніе; дурное поведеніе есть мать голода» [5]).

Еврейскій народъ заключилъ формальный договоръ съ Іеговой на условіи земнаго благополучія. Основаніемъ еврейской религіи служилъ договоръ Авраама съ Іеговой, который обѣщалъ Аврааму, что потомство его сдѣлается великимъ народомъ. Іаковъ возобновилъ союзный договоръ своего дѣда съ Іеговой, при чемъ за свое почитаніе выговаривалъ себѣ обѣщаніе со стороны Іеговы пищи, одежды и мирнаго возвращенія домой. Пробудившись отъ своего сна, онъ сказалъ: «Если Богъ будетъ со мною и сохранитъ меня въ пути семъ, въ который я иду, и дастъ мнѣ хлѣбъ ѣсть и одежду одѣться, и я въ мирѣ возвращусь въ домъ отца моего, то будетъ Іегова моимъ Богомъ» [6]).

Долгая жизнь, богатство, почетъ, здоровье и потомство,—таковы были предметы земнаго благополучія и руководящія цѣли еврейскаго богопочтенія. Притчи Соломона такъ прославляютъ страхъ божій: «Долгоденствіе въ правой рукѣ его, а въ лѣвой—богатство и слава» [7]). Мудрость говоритъ «черезъ меня умножатся дни твои и прибавится тебѣ лѣтъ жизни» [8]). «Страхъ господень прибавляетъ дней, лѣта же нечестивыхъ сократятся» [9]). «Кто милостивъ и справедливъ, говорится въ книгѣ Товіи, тотъ будетъ благословенъ долголѣтіемъ» [10]). Долгая жизнь была так-

[1]) Гл. 10, ст. 3.
[2]) Гл. 11, ст. 31.
[3]) Гл. 14, ст. 11.
[4]) Кн. Тов., гл. 4, ст. 6.
[5]) Гл. 4, ст. 13.
[6]) Быт., гл. 28, ст. 20, 21.
[7]) Гл. 3, ст. 16.
[8]) Гл. 9, ст. 11.
[9]) Гл. 10, ст. 27.
[10]) Тов., гл. 12, ст. 9.

же по моисеевымъ заповѣдямъ цѣлью и слѣдствіемъ любви дѣтей къ родителямъ: «Чти отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на землѣ, которую Іегова Богъ твой даетъ тебѣ» [1]). Іисусъ Сирахъ тоже ставилъ цѣлью сыновней любви такія-же выгоды [2]).

Благополучіе и богатство, какъ послѣдствія страха божія, цѣнятся такъ: «Чти Іегову отъ имѣнія твоего и отъ начатковъ всѣхъ прибытковъ твоихъ, и наполнятся житницы твои до избытка и точила твои будутъ переливаться новымъ виномъ» [3]). Мудрость говоритъ о себѣ: «Я хожу по пути правды, по стезямъ правосудія, чтобы доставить любящимъ меня существенное благо и сокровищницы ихъ я наполняю [4])». «Нечестивый получаетъ ничтожную плату, а сѣющему правду награда вѣрная» [5]). «Въ домѣ праведника обиліе сокровищъ, а въ прибыткѣ нечестиваго разстройство» [6]). По словамъ Іисуса Сираха, страхъ божій насыщаетъ людей «плодами ихъ. Онъ наполняетъ весь домъ ихъ дорогими вещами и кладовыя ихъ произведеніями» [7]). Онъ же обѣщаетъ благополучіе и за любовь къ родителямъ: «ибо благословеніе отца утверждаетъ домы дѣтей, а проклятіе матери разрушаетъ до основанія» [8]). «Ибо милосердіе къ отцу не будетъ забыто; не смотря на грѣхи твои благосостояніе твое умножится» [9]). Такимъ же образомъ обѣщаются честь и здоровье, какъ слѣдствія страха божія: «Богатство и слава у меня, блестящее благополучіе и благотворительность» [10]). Страхъ господень «даетъ процвѣтаніе мира и здоровья» [11]). Но высшимъ знакомъ божеской милости считалось у евреевъ въ тѣ времена большое потомство.

Такимъ образомъ мозаизмъ является религіей разсчетливой и практической житейской мудрости. Въ притчахъ Соломоновыхъ такъ же, какъ и въ книгѣ премудрости, страхъ божій по-

[1]) Исх., гл. 20, ст. 12.
[2]) Гл. 3, ст. 6 и 7.
[3]) Притч. Солом., гл. 3, ст. 9 и 10.
[4]) Притч. Солом., гл. 8, ст. 21.
[5]) Притч. Солом., гл. 11, ст. 18.
[6]) Притч. Солом., гл. 15, ст. 6.
[7]) І. Сир., гл. 5, ст. 20 (16) и 21 (17).
[8]) І. Сир., гл. 3, ст. 11 (9).
[9]) І. Сир., гл. 3, ст. 16 (14).
[10]) Притч. Солом., гл. 8, ст. 18.
[11]) І. Сир., гл. 2, ст. 23 (18).

ставленъ на ряду съ мудростью, а у Іисуса Сираха онъ называется «полнотой премудрости» [1]), или «вѣнцомъ премудрости» [2]), причемъ эта премудрость понимается не въ смыслѣ философскаго познанія, а въ смыслѣ практическаго житейскаго благоразумія, какъ и въ книгѣ премудрости Соломоновой размышленіе о мудрости называется «совершенствомъ благоразумія» [3]).

Со времени Моисея, творца еврейской національности, ученіе о земномъ счастьи перенесено было на благополучіе всего народа. Послѣднее, какъ предполагалось, основано было на союзѣ, заключенномъ прародителями съ Іеговой. Съ этого времени Іегова требовалъ отъ всего народа послушанія своимъ заповѣдямъ, за что со своей стороны обѣщалъ, что изъ всѣхъ народовъ міра, еврейскій народъ будетъ его избраннымъ. «И такъ, если вы будете слушаться гласа моего и соблюдать завѣтъ мой, то будете моимъ удѣломъ изъ всѣхъ народовъ» [4]). Религіозная и національная идеи со времени синайскаго завѣта были неразрывно связаны. Религіозная вѣра стала политическимъ принципомъ, и наоборотъ національное благоденствіе сдѣлалось религіозной идеей. Іегова, Богъ предковъ, Авраама, Исаака и Іакова, сдѣлался національнымъ Богомъ, Богомъ Израиля. На этой степени развитія религія евреевъ была національнымъ монотеизмомъ. Дѣйствительное существованіе боговъ другихъ народовъ вовсе не отрицалось; только послѣдніе признавались евреями менѣе сильными, чѣмъ Іегова. «Кто таковъ какъ ты, Іегова, между богами»? поется въ побѣдной пѣснѣ евреевъ послѣ того, какъ сила фараонова была потоплена въ морѣ [5]). Когда Іисусъ Навинъ почувствовалъ приближеніе смерти, онъ пригласилъ народъ еще разъ высказаться, кому онъ хочетъ служить: богамъ египетскимъ, или аморейскимъ, или Іеговѣ. «Іегова, Богъ вашъ, есть богъ боговъ и владыка владыкъ», говорится во Второзаконіи, книгѣ, относящейся ко времени царя Іосіи [6]).

Съ этимъ единымъ Богомъ была соединена также и національная сила еврейства. Какъ Іегова былъ національнымъ богомъ Израиля, такъ и Израиль былъ «святымъ народомъ» [7]) Іеговы,

[1]) І. Сир., гл. 1, ст. 20 (16).
[2]) І. Сир., гл., 1, ст. 22 (18).
[3]) Притч. Солом., гл. 6, ст. 15.
[4]) Исх., гл. 19, ст. 5.
[5]) Исх., гл. 15, ст. 11.
[6]) Второзак., гл. 10, ст. 17.
[7]) Исх., гл. 19, ст. 6.

«народомъ паствы его» [1]). И такъ какъ одни евреи имѣли истиннаго Бога, то и этотъ Богъ имѣлъ лишь одинъ еврейскій народъ предметомъ своего міродержавства. «Только васъ призналъ я изъ всѣхъ племенъ земли», говоритъ Іегова у пророка Амоса [2]). Остальные народы образовали лишь темную подкладку, на которой ярко и побѣдоносно выступало могущество еврейскаго народа и Іеговы. Естественно, что область, на которую по Моисееву закону распространялась любовь къ ближнему, ограничивалась кругомъ собственныхъ единоплеменниковъ и что при этомъ вовсе не разумѣлась общая любовь къ человѣчеству. Сопоставленіе словъ, которыми предписывается любовь къ ближнему, ясно указываетъ на ея національное ограниченіе. «Не мсти и не имѣй злобы на сыновъ народа твоего, но люби ближняго твоего, какъ самаго себя» [3]). Израиль — исключительный народъ Іеговы и Іегова исключительный богъ Израиля, — это были твердыя, неустанно повторяемыя, основныя идеи мозаизма. Встрѣчающіяся во Второзаконіи выраженія универсальнаго монотеизма относятся, какъ и вообще эта книга, ко временамъ послѣ плѣненія [4]). Мозаизмъ-же былъ выраженіемъ твердаго, какъ изъ камня высѣченнаго, національнаго единобожія.

Въ этомъ совмѣстномъ развитіи національной и религіозной идеи, которое, хотя не въ столь сильной степени, было свойственно всѣмъ народамъ древности, заключалась непоколебимая жизненная сила еврейскаго народа. Въ ассирійскомъ и вавилонскомъ плѣну національный характеръ іудейской религіозности усилился до чрезвычайной страстности. Возстановленіе національнаго государства сдѣлалось главною жизненною задачею жившихъ въ плѣну іудеевъ. Послѣ возвращенія изъ плѣна это усиленное національное сознаніе нашло себѣ выраженіе въ основаніи того оригинальнаго іерархическаго устройства, которое было отнесено пятикнижіемъ уже ко временамъ Моисея и имѣло свой центральный пунктъ въ Іерусалимскомъ храмѣ; въ послѣднемъ національная идея получила для себя общее мѣстопребываніе культа. Во время плѣна іудейское національное сознаніе выработало въ себѣ крайне непріязненное отношеніе къ иноземцамъ.

[1]) Пс. 94, ст. 7.
[2]) Ам., гл. 3, ст. 2.
[3]) Лев., гл. 19, ст. 18.
[4]) Срав. Второз., гл. 4, ст. 36

Мысль о мщеніи всѣмъ народамъ, отъ которыхъ пострадали іудеи, высказывается на всѣ лады въ пророческихъ писаніяхъ, и она, нѣкоторымъ образомъ, была олицетворена въ національномъ Богѣ-покровителѣ. По представленію пророковъ, Іегова когда нибудь произведетъ судъ надъ всѣми зложелателями его народа [1]). «Вотъ имя Іеговы идетъ издали; горитъ гнѣвъ его и сильно пламя его, уста его исполнены негодованія и языкъ его, какъ огонь поядающій, и дыханіе его, какъ разлившійся потокъ, который подымается до шеи, чтобы развѣять народы до уничтоженія, и будетъ въ челюстяхъ народовъ узда, направляющая къ заблужденію»,—восклицаетъ пророкъ Исаія [2]), обращаясь къ египтянамъ и ассиріянамъ. «Возгремитъ Іегова отъ Сіона, и дастъ голосъ свой изъ Іерусалима; содрогнутся небо и земля» [3]), когда придетъ день суда надъ языческими народами. Затѣмъ онъ соберетъ всѣ народы въ долину Іосафатову, чтобы потребовать отъ нихъ отчетъ въ томъ, что они сдѣлали его народу [4]). Какъ огонь пожираетъ дрова, такъ Израиль истребитъ всѣ народы направо и налѣво кругомъ себя [5]). Іегова будетъ помогать Израилю «истребить всѣ народы, нападающіе на Іерусалимъ» [6]). Со славословіями Богу на устахъ, будутъ Іудеи «совершать мщеніе надъ народами, заключать царей ихъ въ узы и вельможъ ихъ въ желѣзныя оковы» [7]). На всѣ народы изольетъ Іегова ярость гнѣва своего, и «огнемъ ярости его пожрана будетъ вся земля» [8]). Онъ истребитъ «имя Вавилона и весь остатокъ, и сына и внука [9]) и навѣки превратитъ его въ пустыню [10]), въ груду развалинъ [11]). И страна эдомитянъ тоже будетъ навѣки превращена въ пустыню, и горы и долины ея будутъ покрыты трупами убитыхъ [12]). Въ Египтѣ Іегова истребитъ и людей и скотъ и сдѣлаетъ его пустыней и степью [13]). Фара-

[1]) Іезек., гл. 28, ст. 26.
[2]) Исаія, гл. 30, ст. 27.
[3]) Іоиль, гл. 3, ст. 21.
[4]) Іоиль, гл. 3, ст. 7.
[5]) Захарія, гл. 12, ст. 6.
[6]) Захарія, гл. 12, ст. 9; Мих., гл. 4, ст. 13.
[7]) Псал. 149, ст. 6.
[8]) Софон., гл. 3, ст. 8.
[9]) Исаія, гл. 14, ст. 22.
[10]) Іерем., гл. 51, ст. 26.
[11]) Іерем., гл. 51, ст. 37.
[12]) Іезек., гл. 35, ст. 8 и 9; Іоиль, гл. 3, ст. 24.
[13]) Іезек., гл. 29, ст. 8 и 9; Іоиль, гл. 3, ст. 24.

онъ со всѣмъ народомъ своимъ будетъ низвергнутъ въ преисподнюю и будетъ «лежать тамъ среди необрѣзанныхъ» [1]).

Результатомъ этого божескаго суда надъ народами должно быть возвышеніе іудейскаго народа. Воспоминаніе о великомъ прошломъ во времена владычества Давида перешло въ надежду на еще болѣе блестящую будущность. Слава Израиля должна возстановиться въ отпрыскѣ древняго царскаго рода — Мессіи. Это была та золотая звѣзда, которая освѣщала для іудеевъ темную ночь ихъ несчастій. Когда нибудь онъ придетъ какъ «великій свѣтъ» [2]) и будетъ свѣтить надъ Израилемъ. Вотъ наступаютъ дни, говоритъ Іегова у Іереміи, и возставлю Давиду отрасль праведную, и воцарится, и будетъ поступать мудро, будетъ производить судъ и правду на землѣ [3]). Но царство его не погибнетъ, какъ прежнее, а будетъ существовать вѣчно [4]). За тѣмъ Іегова снова воздвигнетъ разрушенный Іерусалимъ; зубцы стѣнъ его изъ рубина, двери изъ карбункула [5]), башни и укрѣпленія его изъ чистаго золота. Улицы его вымощены изумрудами и карбункулами и драгоцѣнными камнями изъ Офира. И на всѣхъ улицахъ его будетъ раздаваться: Аллилуія освобожденныхъ [6]). Всюду кругомъ будутъ царствовать миръ и радость. «Волкъ и ягненокъ будутъ пастись вмѣстѣ и левъ, какъ волъ, будетъ ѣсть солому» [7]); возрастъ іудеевъ будетъ, какъ возрастъ дерева [8]), и «столѣтній будетъ умирать юношею» [9]). Вѣра въ возстановленіе исчезнувшей національной славы была предметомъ религіознаго чувства іудеевъ во времена ихъ упадка и плѣна, и содержаніемъ ветхозавѣтной идеи о Мессіи.

Такимъ образомъ въ ветхозавѣтныхъ пророчествахъ будущность Израиля рисуется такъ, что онъ долженъ занять господствующее положеніе надъ всѣми народами земли. Будущее всемірное владычество іудейскаго царства изображается въ пророческихъ писаніяхъ самыми яркими красками. Господство рода Давидова будетъ отъ моря и до моря и отъ рѣки до концовъ

[1]) Іезек., гл. 31 ст. 18.
[2]) Исаія, гл. 9, ст. 1.
[3]) Іерем., гл. 23, ст 5; гл. 33, ст. 15.
[4]) Исаія, гл. 9, ст. 6 и сл.
[5]) Исаія, гл. 54, ст. 12.
[6]) Кн. Тов., гл. 13, ст. 16—18.
[7]) Исаія, гл. 65, ст. 25.
[8]) Исаія, гл. 65, ст. 22.
[9]) Исаія, гл. 65, ст. 20.

земли» [1]). Народы-же и царства, которые не захотятъ служить Израилю, погибнутъ: такіе народы совершенно истребятся [2]). Израиль истребитъ всѣ народы кругомъ себя и населитъ покинутые ими города [3]), ибо «число сыновъ израилевыхъ будетъ какъ песокъ морской, котораго нельзя ни измѣрить, ни исчислить» [4]). Всѣ богатства земли достанутся іудеямъ. Ворота Іерусалима будутъ отворены днемъ и ночью, чтобы въ нихъ постоянно вносились сокровища народовъ и «входили цари ихъ» [5]). Іудеи будутъ пользоваться богатствами народовъ и завладѣютъ славой ихъ [6]). «И ты будешь насыщаться молокомъ народовъ и сосать груди царскія», говорится у Исаіи [7]). Напротивъ, покоренные народы должны будутъ исполнять всякую работу для іудеевъ, они будутъ ихъ слугами и служанками [8]); они будутъ пасти стада ихъ, обрабатывать ихъ поля и виноградники [9]). Ибо Іегова далъ избраннымъ своимъ «земли народовъ и они наслѣдовали трудъ иноплеменныхъ» [10]).

Но вмѣстѣ съ этимъ національнымъ сознаніемъ, обостреннымъ бѣдственнымъ состояніемъ іудеевъ въ плѣну, побѣдоносно развился и универсальный монотеизмъ. Исходя изъ возникшей во время плѣна идеи міроваго владычества, національный монотеизмъ перешелъ въ универсальный. Такъ какъ будущее міровое владычество іудейства должно было имѣть своимъ послѣдстіемъ также повсемѣстное введеніе культа Іеговы, то въ концѣ концовъ Іегова долженъ былъ получить значеніе всеобщаго Бога. Вѣра въ національную будущность Израиля, которая въ началѣ приписывала національному Богу-покровителю лишь высшее могущество сравнительно съ чужеземными богами, низвела теперь послѣднихъ на степень несуществующихъ призрачныхъ образовъ. Поэтому тѣ-же пророки, которые рисовали картину будущаго міроваго владычества іудеевъ, выразили впервые и идею всемірнаго Бога. Іегова для нихъ былъ уже не наиболѣе могуще-

[1]) Захарія, гл. 9 стр. 10, Исал. 71, ст. 8—11
[2]) Исаія, гл. 60, ст. 12.
[3]) Исаія, гл. 54, ст. 3.
[4]) Осія, гл. 1, ст. 10.
[5]) Исаія, гл. 60, ст. 11.
[6]) Ис., гл. 60, ст. 6; Зах., гл. 14, ст. 14; Агг., гл. 2, ст. 7.
[7]) Ис., гл. 60, ст. 16.
[8]) Ис., гл. 14, ст. 2.
[9]) Ис., гл. 61, ст. 5.
[10]) Пс. 104, ст. 44.

ственный Богъ между многими другими богами, а вообще одинъ, единственный Богъ. Боги прочихъ народовъ не имѣли дѣйствительнаго существованія, а жили лишь въ воображеніи людей. У Іереміи боги другихъ народовъ противопоставляются Іеговѣ подобно тому, какъ въ пѣснѣ побѣды евреевъ надъ фараономъ, но съ прибавленіемъ: «хотя они и не боги» [1]). Такое-же выраженіе находится и въ 95 псалмѣ «ибо всѣ боги народовъ идолы» [2]). Побѣдоносное шествіе Израиля противъ чужеземныхъ народовъ было въ то же время и побѣдоноснымъ шествіемъ Іеговы противъ языческихъ боговъ. Съ этою цѣлью Іегова далъ своему народу повелѣніе при завоеваніи Ханаана истребить также и культъ чуждыхъ народовъ: «разрушьте жертвенники ихъ и сокрушите столбы ихъ, и сожгите огнемъ рощи ихъ и разбейте истуканы боговъ ихъ, и истребите имя ихъ отъ мѣста того» [3]). Іегова сдѣлалъ Израиля «свѣтомъ народовъ, чтобы спасеніе его простерлось до концовъ земли» [4]), т. е. чтобы служеніе ему было введено у всѣхъ народовъ. Всѣ народы, говорится въ пророчествѣ, будутъ приходить къ горѣ Іеговы для поклоненія и для праздника кущей [5]). «Въ тѣ дни десять человѣкъ изъ всѣхъ разноязычныхъ народовъ возьмутся за полу іудея и будутъ говорить: мы пойдемъ съ тобою, ибо мы слышали, что съ вами Богъ» [6]). Всѣ народы соберутся для служенія Іеговѣ [7]). «Цари Ѳарсиса и острововъ поднесутъ ему дань; цари Аравіи и Сабеи принесутъ дары. И поклонятся ему всѣ цари; всѣ народы будутъ служить ему» [8]). Египтяне и ассиріяне тоже придутъ служить Іеговѣ» [9]). «Князья народовъ собираются къ народу Бога Авраамова» [10]). Такимъ образомъ Израиль будетъ «благословеніемъ посреди земли» [11]), и Іегова царемъ надъ всей землей [12]).

Но подобно національному характеру іудейской міровой дер-

[1]) Іер., гл. 2, ст. 11.
[2]) Псал. 95, ст. 5.
[3]) Второзак., гл. 12, ст. 3.
[4]) Исаія, гл. 49, ст. 6.
[5]) Зах., гл. 14, ст. 16, 18.
[6]) Захар., гл. 8, ст. 23.
[7]) Псал. 101, ст. 23.
[8]) Псал. 71, ст. 10, 11.
[9]) Исаія, гл. 19, ст. 23.
[10]) Псал. 46, ст. 10.
[11]) Исаія, гл. 19, ст. 24.
[12]) Захар., гл. 14, ст. 9.

жавы, и іудейское представленіе о Богѣ, перейдя въ универсальный монотеизмъ, сохранило тоже свой національный характеръ, —послѣдній не могъ быть побѣжденъ первымъ. Единый Богъ, какъ раньше, такъ и позже, былъ все тотъ-же еврейскій Іегова, для котораго человѣчество лишь по стольку имѣло значеніе, по скольку оно могло служить прославленію еврейскаго народа. Какъ раньше, такъ и позже, онъ сохранилъ свое мѣстопребываніе на своей святой горѣ въ Іерусалимѣ [1]). «Въ Салимѣ жилище его и пребываніе его на Сіонѣ» [2]). Іерусалимъ будетъ называться престоломъ Іеговы [3]) и святилище его посреди Іудеевъ будетъ пребывать во вѣки [3]). Такимъ образомъ религіозный универсализмъ іудейства выразился только въ формѣ еще большаго подъема исключительнаго національнаго принципа, положеннаго мозаизмомъ въ основу еврейской жизни. Подъ всемірностью Бога и царства Мессіи іудеи понимали ничто иное, какъ всемірность ихъ національнаго Бога-покровителя и ихъ національнаго господства.

Развившійся вслѣдствіе усиленія идеи національнаго владычества, универсальный монотеизмъ имѣлъ еще и въ другомъ отношеніи глубокое вліяніе на іудейскую религіозность, потому что въ немъ заключался исходный путь для прочнаго раздѣленія между здѣшней, земной жизнью и будущей. Политеизмъ могъ присвоивать своимъ разнообразнымъ богамъ различныя моральныя качества, между тѣмъ какъ монотеистическая вѣра должна была признавать свое божество абсолютно совершеннымъ, такъ что въ понятіи единаго Бога заключалось и понятіе совершенной справедливости. Поэтому, какъ только у евреевъ явилось сознаніе несовершенства земного уравновѣшенія между добродѣтелью и счастіемъ, между преступленіемъ и наказаніемъ, такъ идея божескаго правосудія потребовала представленія о возмездіи въ будущей жизни. Идея божеской справедливости была первоначальной причиной іудейской вѣры въ безсмертіе. Въ писаніяхъ ветхаго завѣта ясными чертами выраженъ этотъ процессъ развитія вѣры въ безсмертіе изъ столкновенія идеи совершенной божеской справедливости съ признаніемъ несовершенства земной справедливости. Уже въ книгѣ Іова видѣнъ разрывъ съ древне-

[1]) Захар., гл. 8, ст. 3; Іоилъ, гл. 3, ст. 17.
[2]) Псал. 75, ст. 3.
[3]) Ierем., гл. 3, ст. 17; Iезек., гл. 43, ст. 7.
[4]) Iезек., гл. 37, ст. 26; Іоилъ, гл. 2, ст. 27.

еврейскимъ ученіемъ о счастіи. Въ ней въ первый разъ ясно высказывается сомнѣніе въ совершенной справедливости земной жизни. Это поэтическое произведеніе сопоставляетъ съ одной стороны сомнѣвающагося Іова, а съ другой его друзей, какъ представителей традиціоннаго ученія о земномъ счастіи и земной справедливости. Такъ какъ Іовъ потерялъ вѣру въ послѣднюю, не пріобрѣтя представленія о будущей жизни, то онъ естественно долженъ былъ усомниться въ справедливости Бога. Когда Іовъ потерялъ дѣтей и все свое имущество и самъ былъ пораженъ болѣзнью, то друзья его, совершенно въ духѣ моисеевской закономѣрности, признали, что это несчастіе было послѣдствіемъ предыдущей виновности. Поэтому они обратились къ Іову съ увѣщательными словами: «Вспомни, погибалъ-ли кто невинный и гдѣ праведные бывали искореняемы? [1])» «Если (люди) послушаютъ и будутъ служить ему, то проведутъ дни свои въ благополучіи и лѣта свои въ радости. Если-же не послушаютъ, то погибнутъ отъ стрѣлы и умрутъ въ неразуміи [2])». «Развѣ не знаешь ты, что такъ бываетъ «отъ вѣка, съ того времени, какъ поставленъ человѣкъ на землѣ? [3])». Возражая имъ, Іовъ утверждалъ, что онъ невиненъ и несправедливо наказанъ Богомъ: «Лицо мое покраснѣло отъ плача и на вѣждахъ моихъ тѣнь смерти; а между тѣмъ нѣтъ хищенія въ рукахъ моихъ и молитва моя чиста [4])». «Я облекался въ правду и судъ мой одѣвалъ меня, какъ мантія и головная повязка [5])». Но Богъ «губитъ и непорочнаго и виновнаго [6])». «Если я буду оправдываться, то онъ обвинитъ меня, если я благочестивъ, то онъ признаетъ меня виновнымъ [7])». «Почему беззаконные живутъ, достигаютъ старости и силами крѣпки?—Домы ихъ безопасны отъ страха и нѣтъ жезла Божія на нихъ.—Восклицаютъ подъ голосъ тимпана и цитры и веселятся при звукахъ свирѣли [8])». Въ заключеніе Богъ призналъ правоту Іова и возвратилъ ему вдвое больше того, что онъ имѣлъ прежде. Но такимъ окончаніемъ дѣла Богъ снова опровергъ свое собственное утвержденіе словъ Іова. Онъ приз-

[1]) Кн. Іова, гл. 4, ст. 7.
[2]) Іов., гл. 36, ст. 11 и 12.
[3]) Іов., гл. 20, ст. 4.
[4]) Іов., гл. 16, ст. 16 и 17.
[5]) Іов., гл. 29, ст. 14.
[6]) Іов., гл. 9, ст. 22.
[7]) Іов., гл. 9, ст. 20.
[8]) Іов., гл. 21, ст. 7, 9, 12.

налъ, что Іовъ невинно терпѣлъ несчастія. Но, возвративъ ему въ награду за его праведность потерянныя имъ блага вдвое, Богъ снова подтвердилъ бывшую въ моисеевомъ законѣ причинную связь между грѣхомъ и земнымъ несчастіемъ, между благочестіемъ и земнымъ счастіемъ. Такимъ образомъ книга Іова, по своей основной идеѣ имѣвшая въ виду опроверженіе древняго еврейскаго ученія о справедливости, въ заключеніи своемъ опять возвращается къ нему. Книга Іова была первымъ проявленіемъ новаго духа, новаго міросозерцанія еврейства, которое впрочемъ еще не достигло успѣха. Но въ сомнѣніи Іова уже ясно просвѣчивало предчувствіе того, что моральная справедливость не совершенно выполняется въ земныхъ судьбахъ человѣка, что между добродѣтелью и наградою, между виною и наказаніемъ не существуетъ на землѣ полнаго соотвѣтствія. Въ этомъ предчувствующемъ сознаніи заключалось значеніе книги Іова, для морально-религіознаго развитія еврейства.

Еще глубже и тяжелѣе, чѣмъ въ книгѣ Іова, высказано противорѣчіе между справедливостью и земнымъ счастіемъ человѣка въ «Проповѣдникѣ Соломона» (Экклезіастъ). Послѣдній имѣетъ полную увѣренность въ томъ, что въ ходѣ міровой жизни нѣтъ совершенной справедливости. «Всему и всѣмъ одно; одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злому, чистому и нечистому, приносящему жертву и неприносящему; какъ добродѣтельному, такъ и грѣшнику, какъ клянущемуся, такъ и боящемуся клятвы. Это-то и худо во всемъ, что дѣлается подъ солнцемъ, что одна участь всѣмъ и отъ этого сердце сыновъ человѣческихъ исполнено зла и безуміе въ сердцѣ ихъ [1])». «И снова увидѣлъ я всякія угнетенія, какія дѣлаются подъ солнцемъ; и вотъ слезы угнетенныхъ, а утѣшителя у нихъ нѣтъ. Въ рукѣ угнетающихъ ихъ сила, потому и нѣтъ у нихъ утѣшителя [2])». «И возненавидѣлъ я жизнь, потому что противны мнѣ стали дѣла, которыя дѣлаются подъ солнцемъ, ибо все суета и безцѣльное стремленіе [3])». «Видѣлъ я всѣ дѣла, какія дѣлаются подъ солнцемъ, и все это суета [4])». Но далѣе этого не пошелъ и Экклезіастъ, такъ какъ и у него не было представленія о будущей жизни, а между тѣмъ, такъ какъ онъ видѣлъ несовершенство земного правосудія,

[1]) Гл. 9, ст. 3.
[2]) Гл. 4, ст. 1.
[3]) Гл. 2, ст. 17.
[4]) Гл. 1, ст. 14.

то ему не оставалось ничего инаго, какъ усомниться въ моральной справедливости вообще. Время древняго ученія о счастіи прошло. Правда, кое-гдѣ уже просвѣчивала надежда на загробную жизнь, въ которой отрывокъ, представляемый земной жизнью, долженъ былъ найти свое окончаніе, но затѣмъ она снова исчезала во мракѣ сомнѣнія. Такъ въ одномъ мѣстѣ Экклезіаста говорится: «И возвратится прахъ въ землю, чѣмъ онъ и былъ, а духъ возвратится къ Богу, который далъ его [1])»; но этотъ далекій мерцающій свѣтъ опять скрывается и въ другомъ мѣстѣ говорится: «участь сыновъ человѣческихъ и участь животныхъ одна: какъ тѣ умираютъ, такъ умираютъ и эти; и одно дыханіе у всѣхъ, и нѣтъ у человѣка преимущества передъ скотомъ, потому что все суета. Все идетъ въ одно мѣсто; все произошло изъ праха и все возвратится въ прахъ. Кто знаетъ: духъ сыновъ человѣческихъ восходитъ-ли вверхъ, а духъ животныхъ сходитъ-ли внизъ въ землю [2])»? И такъ какъ онъ не видѣлъ никакого выхода изъ несовершенства земной справедливости, то пришелъ къ тому заключенію, что не стоитъ больше размышлять о суетѣ жизни, а слѣдуетъ жить на сколько возможно хорошо и весело, «потому что во многой мудрости много печали; и кто умножаетъ познанія, умножаетъ скорбь [3])». «Узналъ я, что нѣтъ для нихъ (для людей) ничего лучшаго, какъ жить весело и дѣлать добро въ жизни своей» [4]). И такъ, «веселись юноша въ юности твоей и да вкушаетъ сердце твое радости во дни юности твоей—доколѣ не порвалась серебряная цѣпочка и не сломался золотой сосудъ съ масломъ и не разбилось ведро у источника и не обрушилось колесо надъ колодцемъ [5])». Но эта жизнерадостность была уже радостью не наивной вѣры, а отчаянія. Въ морально-религіозномъ развитіи іудейства Экклезіастъ обозначаетъ собою высшую точку конфликта между традиціонной идеей совершенной божеской справедливости и признаніемъ несовершенства справедливости на землѣ. Это противорѣчіе, которое въ книгѣ Іова являлось лишь преходящимъ выраженіемъ душевнаго настроенія человѣка, повергнутаго въ отчаяніе тяжкими страданіями, здѣсь является выраженіемъ продуманнаго философскаго сужденія, зрѣлаго,

[1]) Гл. 12, ст. 7.
[2]) Гл. 3, ст. 19—21.
[3]) Гл. 1, ст. 18.
[4]) Гл. 3, ст. 12.
[5]) Гл. 11, ст. 9; гл. 12, ст. 6.

многолѣтняго опыта. Но въ этомъ признаніи заключалось начало новаго міросозерцанія, перенесшаго осуществленіе божеской справедливости по ту сторону,—послѣ смерти.

Уже въ основаніи пророчества о Мессіи книги Даніила лежала вѣра въ безсмертіе, хотя въ немъ будущая жизнь еще не строго отдѣлена отъ настоящей. Царство Мессіи представлялось Даніилу, какъ и другимъ пророкамъ, въ видѣ земнаго царства. Мѣстонахожденіемъ его оставалась земля. «Царство-же и власть и величіе царственное во всей поднебесной дано будетъ народу святыхъ всевышняго» [1]), говорится въ книгѣ Даніила, но въ царствѣ Мессіи Даніила святые всевышняго живутъ вѣчно, тогда какъ въ царствѣ Мессіи Исаіи они еще могутъ стариться и умирать. Мессіаническое царство Даніила было земнымъ царствомъ, продолжающимся вѣчно. Временное и вѣчное сливались вмѣстѣ въ изображеніи будущности въ пророчествѣ Даніила.

Трансцендентное міровоззрѣніе побѣдоносно выступило въ «Книгѣ Премудрости», которая была написана во время Филона, въ Александріи. Въ ней оба представленія, одно, которое разсчитывало только на земную жизнь, и другое, которое надѣялось на будущую жизнь, противопоставляются одно другому. Но тогда какъ первое называется вѣрою безбожниковъ, второе называется вѣрою праведныхъ. Безбожные, говорится тамъ, смотрятъ на смерть, какъ на друга, и заключаютъ съ ней союзъ [2]). Они говорятъ одинъ другому: «Случайно мы рождены и послѣ будемъ, какъ небывшіе: дыханіе въ ноздряхъ нашихъ—дымъ, и мысль—искра въ біеніи нашего сердца. Когда она угаснетъ, тѣло обратится въ прахъ и духъ разсѣется, какъ тонкій воздухъ. И имя наше забудется со временемъ, и никто не вспомнитъ о дѣлахъ нашихъ; и жизнь наша пройдетъ, какъ слѣдъ облака» [3]). «Будемъ-же наслаждаться настоящими благами и поспѣшимъ пользоваться міромъ, пока мы молоды. Насытимся дорогимъ виномъ и благовоніями и да не пройдетъ мимо насъ весенній цвѣтъ жизни. Увѣнчаемся цвѣтами розъ прежде нежели онѣ увяли» [4]). Но такой взглядъ долженъ имѣть своимъ послѣдствіемъ наказаніе въ видѣ дѣйствительнаго уничтоженія, «ибо нечестивые, какъ

[1]) Дан., гл. 7, ст. 27.
[2]) Прем., гл. 1, ст. 16
[3]) Прем., гл. 2, ст. 2—4.
[4]) Прем., гл. 2, ст. 6—8.

умствовали, такъ и понесутъ наказаніе»[1]). «Завистію діавола вошла въ міръ смерть и ее испытываютъ всѣ принадлежащіе къ удѣлу его»[2]). «Труды ихъ безплодны и непригодны дѣла ихъ»[3]). «Господь посмѣется имъ и послѣ сего будутъ они безчестнымъ трупомъ и позоромъ между умершими навѣкъ»[4]). «Ибо надежда нечестивыхъ исчезаетъ, какъ мякина, уносимая вѣтромъ, и какъ тонкая пыль, разсѣваемая бурею, и какъ дымъ, разносимый вѣтромъ, и проходитъ, какъ память объ однодневномъ гостѣ»[5]). Такимъ образомъ даже и въ «Книгѣ Премудрости» безсмертіе не является какъ существенное свойство человѣческаго духа, но какъ особая льгота, даруемая Богомъ своимъ избраннымъ праведникамъ. Поэтому Книга Премудрости не знаетъ никакого мѣста вѣчнаго наказанія нечестивыхъ, а только мѣсто вѣчнаго успокоенія для праведныхъ. «А праведники», говорится въ ней, въ противоположность подлежащимъ уничтоженію нечестивымъ, «живутъ во вѣки; награда ихъ въ Господѣ и попеченіе о нихъ у Вышняго. Посему они получатъ царство славы и вѣнецъ красоты отъ руки Господа»[6]). Представленіе о томъ, что не только вѣчное блаженство, но и безсмертіе есть лишь особая награда для праведныхъ, нашла себѣ ясное выраженіе въ словахъ: «Праведность не подлежитъ смерти»[7]); «Наблюденіе законовъ— залогъ безсмертія»[8]). Понятно, что при такомъ взглядѣ, блага земной жизни уже не могли имѣть такой цѣнности, какую они имѣли въ древнееврейскомъ міровоззрѣніи. Поэтому авторъ этой книги говоритъ: «Я предпочелъ ее (мудрость) скипетрамъ и престоламъ, и богатство почиталъ за ничто въ сравненіи съ нею. И драгоцѣннаго камня я не сравнилъ съ нею, потому что предъ нею все золото—ничтожный песокъ, а серебро—грязь въ сравненіи съ нею. Я полюбилъ ее болѣе здоровья и красоты и избралъ ее предпочтительно передъ свѣтомъ, ибо свѣтъ ея неугасимъ»[9]). Всѣ блага, которыя мозаизмъ считалъ за самыя высшія, превратились теперь въ ничто передъ надеждою на буду-

[1]) Id., гл. 3, ст. 10.
[2]) Id., гл. 2, ст. 94.
[3]) Id., гл. 3, ст. 11.
[4]) Id., гл. 4, ст. 18.
[5]) Прем., гл. 5, ст. 14.
[6]) Прем., гл. 5, ст. 15—16.
[7]) Прем., гл. 1, ст. 15.
[8]) Прем., гл. 6, ст. 18.
[9]) Прем., гл. 7, ст. 8—10.

щую жизнь. Поэтому земное счастіе перестало быть мѣркою для праведности людей, какъ то было въ моисеевомъ ученіи. Земное бѣдствие можетъ постичь и праведника, когда Богъ хочетъ испытать его внутреннее чувство. Такимъ образомъ, по мнѣнію людей, и праведники наказываются, но ихъ надежда полна безсмертія. «Немного наказанные, они будутъ много облагодѣтельствованы, потому что Богъ испыталъ ихъ и нашелъ достойными его. Онъ испыталъ ихъ, какъ золото въ горнилѣ, и принялъ ихъ, какъ жертву всесовершенную» [1]. Онъ испытывалъ ихъ, поучая, какъ отецъ» [2].

Что это направленіе іудейской религіозности было выраженіемъ образа мыслей, существовавшаго въ обширныхъ кругахъ, на это до извѣстной степени указываютъ фарисеи, составлявшіе, начиная со втораго вѣка до Р. Х., наиболѣе вліятельную партію въ средѣ іудейства. Они были рьяными приверженцами древняго моисеева ученія, но отличались отъ него тѣмъ, что признавали вѣру въ безсмертіе души. Гораздо дальше отъ моисеева вѣроученія и закона отошли религіозныя секты ессеевъ и терапевтовъ, возникшія въ половинѣ втораго вѣка до Р. Х., очевидно подъ вліяніемъ греческой философіи. Ихъ религіозныя представленія имѣли въ своемъ основаніи дуализмъ Бога и міра и вѣру въ личное безсмертіе. Соотвѣтственно этому, ихъ этика была строго-аскетическою. Они воздерживались отъ мясной пищи, вина и плотской любви. Только не многимъ членамъ обоихъ орденовъ разрѣшено было вступать въ бракъ. Плиній старшій въ своей «Естественной исторіи» [3], называлъ ессеевъ «удивительнымъ родомъ, самымъ замѣчательнымъ изъ живущихъ на землѣ; у нихъ нѣтъ женъ, они отвергаютъ всякую любовь, не имѣютъ денегъ и знаютъ только свои пальмы». Въ своихъ воззрѣніяхъ и образѣ жизни ессеи на столько удалились отъ мозаизма и получили характеръ столь близкій къ позднѣйшему христіанскому монашеству, что въ средніе вѣка ихъ, какъ извѣстно, считали за монашескій орденъ.

Въ противоположности между здѣшней земной и будущей небесной жизнью заключалась также и противоположность между Богомъ и міромъ. Іудейскій Богъ всегда считался неземнымъ богомъ. «Небо — небо Ієговѣ, а землю онъ далъ сынамъ чело-

[1] Прем., гл. 3, ст. 4—6.
[2] Прем., гл. 11, ст. 10.
[3] Hist. Natur., V, 17.

вѣческимъ [1]), говорится въ псалмѣ. Земля трясется при взглядѣ на нее Іеговы [2]). Но въ основѣ этаго древняго противопоставленія Бога міру не лежало никакаго нравственнаго различія ихъ сущности. Міръ относился къ Богу исключительно въ смыслѣ зависимости творенія отъ творца. Рѣзче, чѣмъ гдѣ либо ранѣе, эта противоположность Бога и міра высказана въ той ветхозавѣтной книгѣ, которая глубже всего проникнута сознаніемъ ничтожества всего земнаго, въ Книгѣ Премудрости. Высоко парящій въ своемъ блаженномъ небѣ, Богъ представляется здѣсь на столько возвышеннымъ надъ міромъ, что непосредственное отношеніе его къ міру является невозможнымъ. Но такъ какъ и міръ не могъ быть понимаемъ безъ его отношенія къ божеству, которое притомъ было необходимо для спасенія человѣчества, то и іудейская религіозная философія по примѣру и подъ вліяніемъ платоновской философіи пришла къ принятію посредствующаго существа между Богомъ и міромъ. Іудейская религіозная философія, согласно съ ея практическимъ благоразуміемъ, назвала это существо «Премудростью». По ея утвержденію, только черезъ посредство этой премудрости трансцендентный Богъ сообщалъ свою волю людямъ [3]) Однако олицетвореніе этаго посредствующаго существа еще не достигло въ «Книгѣ Премудрости» яснаго выраженія, такъ какъ приписываемыя «Премудрости» качества могутъ одинаково относиться и къ премудрости Божіей и къ отдѣльной отъ Бога личности. Впрочемъ, авторъ очевидно имѣетъ тенденцію понимать премудрость именно въ послѣднемъ смыслѣ.

И противоположность между земнымъ и сверхчувственнымъ не получила еще въ «Книгѣ Премудрости» нравственнаго характера. Правда въ одномъ мѣстѣ чувственность называется «земною оболочкой», которая «отягощаетъ многомыслящій духъ» [4]). Но въ тоже время представленіе о присущей чувственному міру грѣховности и несовершенствѣ прямо отвергается. Богъ «создалъ все для бытія и все въ мірѣ спасительно и нѣтъ въ немъ пагубнаго яда и преисподняя не царствуетъ на землѣ» [5]). «Ибо ты любишь все существующее и не гнушаешься ничѣмъ, что ты сотворилъ; ибо ты не создалъ бы, если-бы что ненавидѣлъ [6]).

[1]) Псал. 113, ст. 24.
[2]) Псал. 103, ст. 32.
[3]) Прем., гл. 9, ст. 17.
[4]) Прем., гл. 9, ст. 15.
[5]) Прем., гл. 1, ст. 14.
[6]) Прем., гл. 11, ст. 25.

Религіозное ученіе іудейства нашло себѣ философски-продуманное выраженіе въ писаніяхъ александрійскаго еврея Филона, родившагося за нѣсколько десятковъ лѣтъ до Р. Х. и бывшаго послѣдователемъ платоновской философіи. Религіозная метафизика Филона шла относительно трансцендентности понятія о Богѣ, гораздо дальше той точки зрѣнія, на которой стояло тогдашнее іудейство. «Богъ», говорилъ онъ, «долженъ быть лучше, чѣмъ добродѣтель или знаніе, даже лучше, чѣмъ добро или красота [1]). Антропоморфическое представленіе о Богѣ въ книгѣ Бытія онъ объяснялъ воспитательною цѣлью законодателя, который долженъ былъ примѣняться къ слабой способности пониманія у большинства [2]). Богъ, «который предшествуетъ всему, находится внѣ сотворенныхъ вещей». Первопричина не находится во времени и пространствѣ, но выше ихъ обоихъ». Богъ вездѣ и нигдѣ. Поэтому сущность его совершенно непознаваема [3]). Но такъ какъ, съ другой стороны, Филонъ говорилъ, что Богъ живетъ во вселенной, какъ человѣческая душа въ тѣлѣ [4]), что Богъ наполняетъ міръ своимъ существомъ [5]), что онъ есть душа всего [6]), то этимъ онъ приближался къ пантеистическому воззрѣнію, которое признавало міръ Богомъ, вмѣсто того, чтобы считать его твореніемъ божіимъ [7]).

Стоящему внѣ и выше матеріи Богу онъ противопоставлялъ матерію, какъ принципъ безжизненнаго, несуществующаго. «Матерія мертва, Богъ же больше чѣмъ жизнь, онъ есть, по его собственнымъ словамъ, источникъ жизни» [8]). Богъ былъ творческимъ, дѣятельнымъ, а матерія страдательнымъ началомъ [9]). Послѣдняя сама по себѣ не имѣетъ въ себѣ ничего хорошаго, сама по себѣ она лишена всякаго качества, неустроена, безжизненна, полна безпокойства, безпорядка и разлада». Только черезъ Бога она получила жизнь, порядокъ, связь и стройность [10]). Похвала

[1]) Полное собр. сочиненій Филона изд. Пфейфера. Эрлангенъ. 1785 г. De mundi opif. ст. 6.

[2]) Quod deus sit immutabilis, стр. 410 и сл. и въ др. м.

[3]) De postr. Caini, стр. 258; De confus. ling., стр. 374.

[4]) De migr. Abr., стр. 408; De mundi opif. стр. 44.

[5]) De postr. Caini, стр. 258.

[6]) Leg. alleg., кн. 1, стр. 178.

[7]) De migr. Abr., стр. 404 и 500.

[8]) De profugis, стр. 510.

[9]) De mund. opif., стр. 4

[10]) De mund. opif., стр. 12.

себѣ высказанная Богомъ при концѣ творенія, относилась поэтому не къ безжизненной, преходящей матеріи, но только къ ея творческому построенію [1]). Такимъ образомъ въ матеріи заключалась причина всѣхъ земныхъ несовершенствъ.

Такое рѣзкое противопоставленіе Бога и міра должно было сдѣлать для философа центральнымъ пунктомъ его ученія вопросъ о примиреніи этихъ двухъ началъ. Филонъ разрѣшилъ эту задачу признаніемъ существованія посредствующихъ существъ, за которыя онъ принималъ идеи платоновской философіи. Въ дополненіе къ платоновской философіи онъ утверждаетъ, что ранѣе сотворенія видимаго міра, Богъ прежде всего создалъ идеальный прообразъ его, мысленный міръ, и уже послѣ того, по образцу послѣдняго, тѣлесный міръ [2]). Сверхміровыя идеи образовали «святой хоръ безтѣлесныхъ душъ, которыхъ священное писаніе называетъ ангелами. Это суть тѣ силы, посредствомъ которыхъ былъ образованъ міръ и черезъ посредство которыхъ Богъ управляетъ имъ [3]). «Идеи, число которыхъ безконечно велико [4]), объединяются въ Логосѣ. Логосъ — это слово Божіе — есть «идея идей» [5]). Въ немъ предъизображено устройство всѣхъ остальныхъ вещей [6]). Онъ есть Метрополисъ, спасительное прибѣжище души [7]), безгрѣшный первосвященникъ [8]), намѣстникъ и первородный сынъ Божій [9]), ни несотворенный, какъ Богъ, ни сотворенный, какъ человѣкъ, занимающій середину между тѣмъ и другимъ. Онъ передаетъ людямъ слово Божіе, чтобы они имѣли истинную вѣру, и, съ другой стороны, онъ является предстателемъ и ходатаемъ за твореніе передъ творцомъ, чтобы послѣдній не покинулъ и не погубилъ его [10]). Однако, что касается до идей вообще и въ частности до центральной идеи Логоса, то понятіе о нихъ Филона колебалось между личнымъ и безличнымъ представленіемъ, такъ что онѣ являются у него, то какъ

[1]) Quis rer. div. haer., стр. 70.
[2]) De mundi opif., стр. 11 и сл.; leg. allegorum, кн. 1, стр. 134.
[3]) De confus. ling., стр. 394.
[4]) De confus. ling., l. c.
[5]) De mund. opif., стр. 14.
[6]) Leg. alleg., кн. 1, стр. 132.
[7]) De prof., стр. 264 и сл.
[8]) L. c., стр. 270.
[9]) Парижское изданіе сочиненій Филона 1640 г.: De somniis., стр. 000; de conpus. ling., стр. 341.
[10]) Quis rer. div. haer. Издан. Пфейфера. стр. 90.

свойства и силы Бога, однозначущія съ премудростію Божіей, то какъ самостоятельныя, отдѣльныя отъ Бога существа [1]).

Эти метафизическія положенія составляютъ основу воззрѣній Филона на человѣка. Обѣ противоположности—Богъ и матерія—соединяются въ человѣкѣ. Человѣкъ имѣетъ двоякую природу, небесную и земную. Первая, созданная по образу Божію, нетлѣнна и свободна отъ земной субстанціи; вторая, созданная изъ земли,—тлѣнна [2]). Одна природа разумна, другая неразумна [3]); одна влечетъ человѣка внизъ, къ землѣ; другая стремится къ небу. Тѣ души, которыя слѣдуютъ за первой, пригнетаемыя книзу тяжестью плоти, не могутъ подняться къ небеса, «но, согнувши шею, глядятъ, какъ животныя, внизъ въ землю» [4]). Тѣло есть темница, въ которой душа томится по вольномъ воздухѣ [5]). Оно по своей природѣ есть зло; это есть трупъ, который душа должна таскать съ собою [6]). Поэтому, пока мы живемъ, душа какъ бы мертва и погребена въ могилѣ. Только когда мы умираемъ, душа возвышается до настоящей жизни, свободной отъ всякаго зла [7]). Вслѣдствіе этого, руководящимъ началомъ моральнаго ученія Филона, вытекающимъ изъ этой двойственной природы человѣка, было освобожденіе души отъ тяжести тѣла, отрицаніе чувственности. Кто любитъ сверхчувственный міръ, тотъ не можетъ питать никакой склонности къ чувственнымъ предметамъ [8]). Напротивъ, онъ будетъ думать о томъ, чтобы, презрѣвъ плоть, по возможности освободиться отъ всѣхъ тѣлесныхъ склонностей. Человѣку позволительно лишь такое удовлетвореніе тѣлесныхъ потребностей, которое необходимо для здоровья, все же излишнее должно быть устраняемо [9]). Принципомъ его моральнаго ученія было взятое у Платона уподобленіе человѣка Богу [10]). «Высшій объетъ съ цѣлью блаженства есть уподобленіе Богу» [11]).

[1]) Ср. *Zeller*, Geschichte der griechischen Philosophie, 3 ч., 2-е изд., стр. 315 и сл. и 324 и сл.

[2]) L. alleg., l. 1, стр. 138.

[3]) Quod det pot. insid. sol., стр. 108.

[4]) De gigant., стр. 370.

[5]) De temul. Париж. изд., стр. 255; De migr. Abr., стр. 389.

[6]) Leg. alleg., l. 2. Париж. изд., стр. 75.

[7]) Leg. alleg., l. 1. Париж. изд., стр. 60.

[8]) De migr. Abr. Париж. изд., стр. 390.

[9]) De gigant. Париж. изд., стр. 288.

[10]) De mund. opific. Париж. изд., стр. 33.

[11]) De decalog. Париж. изд., стр. 754.

Это, отвращающееся отъ всего земнаго, міровоззрѣніе Филона было трудно соединимо съ абсолютно-высокой оцѣнкой національной идеи. Постоянная смѣна государствъ, которую Филонъ противопоставилъ вѣчности всего небеснаго, заставила его уклониться отъ политическихъ интересовъ [1]). Поэтому онъ называлъ мудреца гражданиномъ міра [2]) и признавалъ за лучшую форму государства такое, которое обнимало бы собою все человѣчество и было бы основано на демократическихъ началахъ [3]). Самъ онъ былъ послѣдователемъ платоновской философіи и былъ знакомъ съ философской и поэтической литературой грековъ. Такимъ образомъ онъ распространилъ свое изученіе далеко за предѣлы тѣснаго круга іудейской учености. Однако, несмотря на его ясно выраженное общечеловѣческое направленіе, онъ былъ далекъ отъ того, чтобы отказаться отъ вѣры въ первенствующее положеніе евреевъ между другими народами, которое имъ приписывалось въ книгахъ ветхаго завѣта. Онъ самъ такъ мало сознавалъ свое уклоненіе отъ Моисеевыхъ писаній, что считалъ всю свою метафизику и свое аскетическое моральное ученіе за настоящее ученіе Пятикнижія. Правда, что съ такимъ отношеніемъ къ послѣднему невозможно было соединить признаніе полной равноправности всѣхъ народовъ. И ссылки на греческую литературу, часто встрѣчаемыя въ его сочиненіяхъ, доказываютъ не столько его общечеловѣческое направленіе, сколько его твердую вѣру въ особое божественное призваніе его народа, потому что онъ ссылается на сужденія греческихъ философовъ и поэтовъ только для того, чтобы доказать, что ихъ правильныя воззрѣнія были ими взяты изъ священныхъ писаній еврейскаго народа, и что, слѣдовательно, послѣдній былъ единственнымъ источникомъ божественныхъ истинъ. Такимъ образомъ и у Филона національный характеръ іудейской религіозности оставался всюду просвѣчивающей подкладкой его религіозной метафизики.

Однако же идеи, дававшія направленіе ходу древней исторіи, — дуализмъ Бога и міра, единство Божескаго существа и человѣческаго рода,—развивались все съ большею ясностью и въ еврейской исторіи. Подъ вліяніемъ греческой философіи онѣ привели и еврейство къ той же цѣли, къ которой пришла въ концѣ своемъ исторія древняго міра,—къ разрѣшенію задачи при-

[1]) Quod deus sit immut. Париж. изд., стр. 317 и сл.

[2]) De vita Mos. Париж. изд., стр. 626.

[3]) De Ioseph. Париж. изд., стр. 530.

миренія человѣка съ Богомъ. Но хотя въ болѣе ясной постановкѣ этой задачи и видѣнъ былъ явный прогрессъ, однако рѣшеннымъ ея ни въ какомъ отношеніи не было опредѣленно закончено. Только въ назарянинѣ Іисусѣ Христѣ исторія древняго іудейства нашла свое окончательное заключеніе и именно потому, что онъ нашелъ самое простое и ясное выраженіе для религіозной задачи своего времени и своею личностью явился какъ бы живымъ ея разрѣшеніемъ. Іисусъ Христосъ первый съ полной ясностью и опредѣленностью высказалъ мысли, развившіяся въ еврействѣ, но оставшіяся еще неясными и неопредѣленными, и положилъ ихъ въ основаніе своего высокаго ученія. До него іудейская религія была связана идеей національности. Іегова былъ и оставался Богомъ іудеевъ, все управленіе котораго міромъ исходило исключительно изъ іудейской точки зрѣнія. Космополитизмъ іудеевъ имѣлъ въ виду, какъ окончательную цѣль, лишь всемірное владычество ихъ народа. Мессіаническое царство представлялось въ формѣ всемірнаго національнаго царства іудеевъ. Наконецъ личное безсмертіе отвергалось значительной частью евреевъ, находившейся подъ руководствомъ саддукеевъ и крѣпко державшейся древнемоисеевскаго воззрѣнія. Религіознымъ ученіемъ іудеевъ оставалось, какъ и раньше, ученіе о земномъ блаженствѣ. Возвышенное представленіе Книги Премудрости и платонизирующая метафизика Филона не совпадали, а напротивъ стояли въ самомъ рѣзкомъ противорѣчіи съ основными мыслями религіознаго ученія Моисея. Но, такъ какъ послѣднее сохраняло свой прежній авторитетъ, и самъ Филонъ желалъ его еще усилить, то эти новыя ученія и не могли достичь полной ясности. Идея всеобщности божескаго и человѣческаго существа, равно какъ и міроотрицающая вѣра въ безсмертіе находились, такъ сказать, лишь на периферіи іудейскаго міровоззрѣнія, тогда какъ идея земнаго національнаго благополучія до сихъ поръ все еще занимала въ немъ центральное положеніе.

Христосъ измѣнилъ это отношеніе древняго и новаго іудейскаго міросозерцанія въ обратное, поставивши послѣднее въ центрѣ религіозной вѣры и отодвинувши на окраину всѣ прочіе интересы. Ученіе Христа по своей основной мысли находилось въ совершенномъ противорѣчіи съ моисеевскимъ іудейскимъ вѣроученіемъ.

Оно видѣло въ пришествіи Мессіи торжество національной идеи, въ видѣ міроваго іудейскаго царства съ царемъ-Мессіей

во главѣ его, и дьяволъ, искушавшій Христа въ пустынѣ, соблазнялъ его этою идеею, но онъ твердо установилъ, что царство его, предсказанное пророками, не отъ міра сего и что именно онъ есть тотъ Мессія, котораго ожидали пророки.

Вмѣстѣ съ переходомъ идеи Мессіи изъ политической въ религіозную и изъ земной въ сверхземную, совершилось также и измѣненіе характера царства Мессіи изъ національнаго въ общечеловѣческій. Противодѣйствіе іудейскаго духовенства отдалило Христа отъ его націи, и тѣмъ рѣшительнѣе его ученіе стало общечеловѣческимъ. Въ словахъ «отнимется отъ васъ царство Божіе и дано будетъ язычникамъ», онъ выразилъ свой рѣшительный разрывъ съ іудействомъ [1]. Въ началѣ своей учительской дѣятельности онъ говорилъ своимъ ученикамъ: «къ язычникамъ не ходите, и въ городъ самарянскій не входите, а идите наипаче къ погибшимъ овцамъ дома Израилева... [2]. Ибо истинно говорю вамъ: не успѣете обойти городовъ Израилевыхъ, какъ придетъ сынъ человѣческій» [3]. Въ концѣ своей земной жизни онъ говоритъ ученикамъ всемірноисторическія слова «идите, научите всѣ народы» [4].

Въ то время, какъ древніе пророки представляли себѣ царство Мессіи какъ земное національно-еврейское всемірное государство, а пророчество Даніила соединило въ одно представленіе земное съ неземнымъ и изображало царство Мессіи, какъ національно-еврейское всемірное вѣчно существующее государство, Христосъ совершенно отдѣлилъ здѣшній земной міръ отъ неземнаго сверхчувственнаго и опредѣлилъ царство Мессіи, какъ царство всѣхъ праведныхъ безъ различія ихъ національности.

Вмѣстѣ съ этимъ обобщеніемъ царства Мессіи, и ученіе Христа о Богѣ вышло совершенно за предѣлы національнаго еврейскаго монотеизма. Богъ уже не Іегова древнихъ пророчествъ, избравшій себѣ лишь одинъ народъ и управлявшій міромъ только въ интересахъ этого народа: напротивъ, онъ—отецъ всѣхъ праведныхъ, Богъ, обнимающій все человѣчество въ равной любви ко всѣмъ людямъ. Поэтому Богъ, училъ Христосъ, не жилъ ни въ Іерусалимѣ, какъ это утверждали древніе пророки, ни вообще въ какомъ-нибудь мѣстѣ на свѣтѣ. «Наступаетъ время,

[1]) Матѳ., гл. 21, ст. 43.
[2]) Матѳ., гл. 10, ст. 5 и 6.
[3]) Id., ст. 23.
[4]) Матѳ., гл. 28, ст. 19.

училъ онъ самаритянскую женщину, когда и не на горѣ сей, и не въ Іерусалимѣ будете покланяться отцу [1]).

Царство небесное составляло конечную цѣль ученія Христа и исключительное мѣрило его моральнаго ученія. Все должно было быть подчинено этой цѣли, а всѣ противодѣйствующіе ей интересы должны были быть отвергнуты. Для достиженія вѣчнаго царства онъ требовалъ отреченія отъ всего земнаго: семьи, отечества и матеріальныхъ благъ. Собственная жизнь, родители, братья и сестры, жена и дѣти, все это должно было сдѣлаться предметомъ ненависти для того, кто стремился къ вѣчному спасенію. Только «ненавидящій душу свою въ мірѣ семъ, говорилъ онъ, сохранитъ ее въ жизнь вѣчную» [2]). «Если кто приходитъ ко мнѣ и не возненавидитъ отца своего и матери и жены и дѣтей и братьевъ и сестеръ, а притомъ и самой жизни своей, тотъ не можетъ быть моимъ ученикомъ» [3]). Поэтому онъ также отдавалъ предпочтеніе безбрачію сравнительно съ бракомъ [4]). Государство съ его обязанностями, разсматриваемое съ высоты царства небеснаго, входило для него тоже въ понятіе земныхъ вещей и признавалось не имѣющимъ значенія для его ученія о спасеніи, направленнаго только на вѣчное. Поэтому онъ оставлялъ въ сторонѣ всѣ отношенія людей къ политическимъ задачамъ; только когда онъ былъ принужденъ своими противниками высказаться по этому поводу, то онъ коротко упомянулъ объ этихъ обязанностяхъ въ утвердительномъ смыслѣ [5]). Но основаніемъ такого утвержденія было не то, чтобы онъ дѣйствительно придавалъ цѣнность государству, но, наоборотъ, именно то, что оно было для него совершенно безразлично. Точно также и экономическіе интересы находились для него внѣ всепоглощающей конечной цѣли человѣка и не могли поэтому быть предметомъ серьезнаго занятія или заботы. Юношѣ, желавшему войти въ царствіе Божіе, Іисусъ отвѣтилъ: «пойди, все что имѣешь продай и раздай нищимъ; и будешь имѣть сокровище на небесахъ; и приходи, возьми крестъ и послѣдуй за мной» [6]). И какъ основное общее требованіе онъ ту же мысль высказалъ въ слѣдующихъ словахъ:

[1]) Отъ Іоанна, гл. 4, ст. 21.
[2]) Отъ Іоанна, гл. 12, ст. 25.
[3]) Отъ Луки, гл. 14, ст. 26.
[4]) Отъ Матѳея, гл. 19, ст. 12.
[5]) Отъ Луки, гл. 20, ст. 22 и сл.
[6]) Отъ Марка, гл. 10, ст. 21; Матѳ., гл. 19, ст. 21.

«Всякій изъ васъ, кто не отрѣшится отъ всего, что имѣетъ, не можетъ быть моимъ ученикомъ» [1]). То немногое, что необходимо для поддержанія жизни, должно было, по его обѣщанію, быть ниспослано божественною чудесною силою [2]). Въ Евангеліи разсказывается, что онъ далъ и фактическое доказательство справедливости этого ученія, одинъ разъ заплативши посредствомъ чуда причитавшійся съ него налогъ, а другой разъ божественной чудесной силой напитавши въ пустынѣ хлѣбомъ и рыбой многочисленную толпу, слѣдовавшую за нимъ. Высшею точкой этой этики міро - и самоотрицанія была заповѣдь любить враговъ, которая не только запрещала месть за претерпѣнную несправедливость, но даже ставила въ обязанность любовь къ личнымъ врагамъ. Во всякомъ случаѣ изъ положенія, что ненависть ко всему земному была моральною обязанностью человѣка, логически-правильно вытекала заповѣдь любить тѣхъ, кто способствовалъ человѣку въ исполненіи этой обязанности.

Такимъ образомъ моральное ученіе Христа сводилось къ требованію безусловнаго отрицанія міра и самого себя. Эта трансцендентная этика, отрицающая всѣ чувственныя желанія и всѣ обманчивые земные интересы, находила себѣ основаніе исключительно во внутреннемъ сознаніи человѣка. Такъ какъ всѣ земныя вещи признавались ничтожными, то для оправданія человѣка имѣло цѣну только его субъективное настроеніе. Слѣдовательно, оправданіе могло быть достигнуто не внѣшними дѣлами, а только внутреннею готовностью къ покаянію. Но предметомъ покаянія по ученію Христа была не жертва какого-нибудь преходящаго блага, которое само по себѣ ничего не стоило, а выраженная во внѣшнихъ дѣйствіяхъ жертва собственной воли. Оправданіе передъ Богомъ требовало полнаго самоотрицанія. Такое требованіе являлось самымъ рѣзкимъ противорѣчіемъ мозаическому іудейству, которое, исходя изъ точки зрѣнія своего религіознаго натурализма, полагало сущность оправданія во внѣшней дѣятельности. Это противорѣчіе было господствующимъ мотивомъ въ трагической земной судьбѣ Христа и въ немъ заключался самый жгучій пунктъ противорѣчія бывшаго между Христомъ и іудействомъ.

Превративъ политическую и національную идею Мессіи въ религіозную и общечеловѣческую, Христосъ перенесъ ее на об-

[1]) Отъ Луки, гл. 14, ст. 33.
[2]) Отъ Матѳея, гл. 9, ст. 8 и 33; Лук., гл. 12, ст. 31.

шую религіозную проблему своего времени—примиренія человѣка съ Богомъ. Ожидаемый еврейскимъ народомъ національный герой превратился въ ожидаемаго человѣчествомъ посредника между нимъ и Богомъ. Ученіе Христа было высшимъ пунктомъ, до котораго достигло историческое развитіе еврейскаго міросозерцанія. Превращеніе ученія о земномъ національномъ благополучіи завершено было Христомъ. Земное національное начало черезъ регрессивное развитіе своихъ собственныхъ выводовъ перешло въ свою противоположность. Древнее еврейство начало свою жизнь словами Іеговы: «плодитесь и размножайтесь и населяйте землю, и обладайте ею» [1]), а окончило призывомъ Мессіи: «покайтесь, ибо приблизилось царство небесное» [2]).

Именно тотъ народъ, который сравнительно съ другими наиболѣе сознательно и энергично заявилъ свое вѣроученіе, который поставилъ идею національности въ центрѣ своего религіознаго вѣроученія и своего національнаго Бога въ самое враждебное положеніе относительно другихъ народовъ и другихъ боговъ, тотъ народъ въ ученіи Христа создалъ общую вѣру въ Бога, возвысившуюся надъ всѣми національными преградами. Ни одинъ народъ не достигъ такой всеобъемлющей сердечности въ своемъ вѣроученіи и не нашелъ такого яснаго и простаго выраженія для монотеизма, какъ Христосъ. Даже въ вѣроученіи греческой философіи сохранился еще остатокъ національнаго политеизма, такъ какъ она оставила народныхъ боговъ въ качествѣ божествъ, подчиненныхъ одному высшему божеству. Такимъ образомъ, евреи превзошли всѣ народы древности, какъ въ отношеніи національной исключительности, такъ и въ отношеніи универсальной широты. Едва-ли можно себѣ представить болѣе рѣзко выраженный національный характеръ религіи, чѣмъ тотъ, который высказанъ въ писаніяхъ Ветхаго Завѣта, а съ другой стороны универсальное ученіе Христа о Богѣ и его отношеніи къ человѣку является недосягаемымъ по своей глубинѣ и широтѣ.

Но именно въ этомъ пунктѣ, въ которомъ отклоненіе отъ ученія Моисея и пророковъ достигло размѣровъ открытаго и глубокаго разрыва, зародилось противодѣйствіе національнаго іудейства, существованіе котораго подвергалось опасности. Чѣмъ опредѣленнѣе высказывалъ Христосъ начала новаго ученія, тѣмъ сильнѣе держались іудеи за свои моисеевы законы. Жизнь

[1]) Быт., гл. 1, ст. 28.

[2]) Матѳ., гл. 4, ст. 17.

Христа была непрерывной борьбой съ моисеевымъ іудействомъ. Іудеи оттолкнули отъ себя новаго учителя и кончили тѣмъ, что распяли его на крестѣ. Съ такою-же враждебностью послѣ смерти учителя преслѣдовали они его учениковъ и сторонниковъ. Но національныя страсти, возбужденныя снова трансцендентнымъ ученіемъ Христа и его учениковъ, повели къ великимъ послѣдствіямъ. Преслѣдуя христіанъ, Іудеи съ тѣмъ вмѣстѣ высказывали свое несогласіе съ мессіаническимъ царствомъ того свѣта и свое намѣреніе не отказываться отъ надеждъ на земное, политическое царство Мессіи, предсказанное пророками. Еще разъ сдѣлали они попытку достичь національной самостоятельности и выполнить политическую программу будущаго, начертанную пророками. Національная реакція іудеевъ, начавшаяся казнью Христа и преслѣдованіемъ его учениковъ, окончилась возстаніями противъ Римлянъ въ 66—70 и въ 131—133 годахъ. Когда въ 70 году римляне уже проникли внутрь стѣнъ священнаго города, евреи все еще обращали съ надеждою взоры къ небу, ожидая не сойдетъ-ли оттуда Мессія и не осуществится-ли древнее предсказаніе. Національная идея была начальнымъ и конечнымъ пунктомъ, основаніемъ возрастанія и паденія іудейскаго государства. Однако подъ развалинами древняго Іерусалима была погребена также и вѣра въ новый Іерусалимъ пророковъ, чтобы воскреснуть въ представленіи о Іерусалимѣ небесномъ. Какъ у грековъ пестрый міръ боговъ Гомера превратился въ новоплатоновской философіи въ блѣдную, безжизненную абстракцію, такъ же и яркая картина новаго Іерусалима, нарисованная еврейскими пророками для своего народа, сдѣлалась въ христіанскомъ вѣроученіи блѣднымъ аллегорическимъ образомъ сверхчувственнаго Іерусалима.

Но ученіе о посредникѣ между Богомъ и человѣчествомъ должно было еще пройти черезъ существенное измѣненіе, прежде чѣмъ оно совершенно сбросило свою національную оболочку и получило видъ равно понятный для всѣхъ народовъ. Въ концѣ своей учительской дѣятельности, Христосъ обратился ко всѣмъ людямъ и всѣхъ ихъ въ равной мѣрѣ призывалъ въ царство небесное. Онъ основалъ свое посланничество и свое ученіе на іудейской идеѣ Мессіи и указывалъ на самаго себя, какъ на обѣщаннаго его народу пророками Мессію. Но такъ какъ послѣдній имѣлъ ясно выраженный національный характеръ и, такъ сказать, представлялъ собою олицетвореніе іудейскаго на-

ціональнаго сознанія, то между идеальнымъ основаніемъ его личности и характеромъ его ученія получалось явное несоотвѣтствіе. Оно было заполнено позднѣйшимъ ученіемъ о Христѣ, которое освободило личность Мессіи отъ всѣхъ національныхъ условій и подняло его на ту-же высоту, на которой стояло его божественное ученіе.

IV. ХРИСТІАНСКОЕ УЧЕНІЕ ОБЪ ИСКУПЛЕНІИ.

Когда пришла полнота времени
Богъ послалъ сына своего.
Галат., 4. 4.

Такимъ образомъ идеи, дѣйствовавшія въ исторіи римлянъ, грековъ и евреевъ, въ существенныхъ чертахъ были слѣдующія: переходъ культурнаго принципа здѣшней жизни въ принципъ будущей жизни составлялъ центральный пунктъ въ исторіи развитія всѣхъ трехъ народовъ. У всѣхъ ихъ культурный принципъ первобытнаго времени, положительно относящійся къ міру, политеистическій и національный, развился въ отвращающееся отъ міра монотеистическое и общечеловѣческое воззрѣніе, съ тѣмъ лишь различіемъ, что каждый изъ этихъ народовъ выставилъ, какъ центральный пунктъ своей исторіи, одну лишь сторону этого общаго имъ всѣмъ процесса развитія: римляне—государство, греки—науку и искусство, евреи—религію. Такимъ образомъ каждый изъ этихъ трехъ народовъ явился носителемъ своей особенной задачи, входившей въ составъ этого процесса развитія, ведшаго ихъ къ одной общей цѣли.

Античный принципъ культуры,—земное счастье,—у всѣхъ трехъ народовъ, путемъ собственнаго его развитія, превратился въ его противоположность. Первоначальное единство Бога, человѣка и природы разрѣшилось въ дуализмъ Бога и міра, духа и плоти. Богъ и міръ стали въ рѣшительное противорѣчіе одинъ къ другому. Въ человѣкѣ то и другое начало—божественное и естественное—соединялись, по скольку человѣческая личность разсматривалась, какъ соединеніе божественнаго и плотскаго начала. И, такъ какъ существо человѣка было основано на соединеніи двухъ противодѣйствующихъ противоположностей, то вся человѣческая жизнь являлась постоянной внутренней борьбой. Божественная природа человѣка влекла его къ своему перво-

источнику, тогда какъ тяжесть чувственности противодѣйствовала этому стремленію къ сверхчувственному. Поэтому религіозной задачей, къ разрѣшенію которой стремились народы конца древняго міра, было съ одной стороны возсоединеніе человѣка съ Богомъ, а съ другой—освобожденіе его отъ чувственно-плотскаго міра. Соединеніе съ Богомъ обусловлено было освобожденіемъ отъ чувственности.

Какъ западные, такъ и восточные народы пытались разрѣшить эту задачу. Египетскій культъ Сераписа, еврейскій ессеизмъ, греческій неоплатонизмъ и персидское манихейство были различными, — соотвѣтственно различію характера этихъ народовъ,—формами рѣшенія этой задачи. Исходная точка античныхъ народовъ была повсюду различна: это было утвержденіе для каждаго народа особеннаго, различнаго по мѣсту и свойствамъ характера, національно-государственнаго требованія. Конечный пунктъ былъ вездѣ одинъ и тотъ-же. Примиреніе связаннаго съ матеріей и обремененнаго грѣхами человѣка съ нематеріальнымъ, священнымъ существомъ Бога, было тою общею цѣлью. къ которой сходились изъ разныхъ исходныхъ точекъ всѣ пути, по которымъ двигалась древняя исторія.

Рѣшеніе этой проблемы вело прежде всего къ представленію существа посредствующаго между Богомъ и міромъ, которое должно было заполнить раскрытую между ними неизмѣримую пропасть. Платоновская философія признавала такимъ существомъ душу міра. Отъ нея это представленіе перешло къ александрійскимъ еврейскимъ философамъ. Книга премудрости Соломоновой, появившаяся въ Александріи подъ вліяніемъ греческой философіи, находила такое посредствующее существо въ Премудрости. Однако, характеръ изложенія этой книги таковъ, что остается недостаточно яснымъ, слѣдуетъ-ли понимать премудрость въ смыслѣ особаго личнаго существа, или она однозначуща съ премудростію Божіей. Напротивъ, философія александрійскаго еврея Филона не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что измышленное имъ посредствующее существо имѣетъ личный характеръ. Филонъ соединилъ Logos spermaticos пантеистическаго стоицизма съ внѣміровыми идеями ученія Платона, признавая распространенныя во всемъ мірѣ божественныя силы за невидимыя духовныя существа, которыя и были посредниками между Богомъ и міромъ. Эти многія посредствующія существа объединяются въ Логосѣ, который заключаетъ въ себѣ всѣ отдѣльныя идеи и

силы. Поэтому Логосъ является общимъ посредникомъ между Богомъ и міромъ. Онъ есть орудіе, черезъ посредство котораго Богъ сотворилъ всю вселенную и выражаетъ въ ней свою волю. Съ другой стороны, онъ есть представитель міра передъ Богомъ. Онъ есть перворoдный сынъ Божій и въ то же время первообразъ человѣка,—человѣкъ Божій.

Еврейская секта Ессеевъ принимала множество посредствующихъ существъ, такъ какъ она за таковыхъ считала ангеловъ. Точно также и платоники временъ имперіи признавали много посредствующихъ существъ, которыхъ они видѣли въ небесныхъ богахъ и демонахъ. Задачею тѣхъ и другихъ было служить посредниками при передачѣ дѣйствія трансцендентныхъ божественныхъ силъ на земные предметы. По мнѣнію Максима Тирскаго, умершаго во второй половинѣ втораго столѣтія по Р. Х., боги низшаго порядка были связующимъ звеномъ между чувственнымъ и сверхчувственнымъ міромъ. Такимъ-же образомъ умершій въ 120 г. по Р. Х. Плутархъ изъ Херонеи считалъ поредствующими существами демоновъ. Неопиоагореецъ Нуменій изъ Апамеи, жившій во второй половинѣ втораго вѣка по Р. Х., признавалъ трехъ боговъ: первымъ былъ чистый, трансцендентный разумъ, вторымъ—принципъ осуществленія или творенія и третьимъ—созданный міръ. Такимъ образомъ посредникомъ между первымъ и третьимъ богомъ былъ второй богъ, проводившій божественный разумъ въ матерію. Умершій около 269 г. по Р. Х., неоплатоникъ Плотинъ представлялъ себѣ Νοῦς и міровую душу, какъ посредствующія инстанціи между первоначальнымъ божественнымъ существомъ и чувственнымъ міромъ явленій.

Однако для рѣшенія задачи о возсоединеніи съ Богомъ необходимо было ближе подойти къ нему и отойти отъ міра дальше, чѣмъ это могло быть сдѣлано черезъ представленіе посредствующаго существа. Примиреніе съ Богомъ въ полной мѣрѣ найдено было только тогда, когда оно признано было исполненнымъ не черезъ посредство третьяго существа, а самимъ Богомъ. Только явленіе Бога во плоти было окончательнымъ и полнымъ разрѣшеніемъ данной религіозной проблемы. Затѣмъ представленіе о грѣховности чувственнаго міра заставило исключить его изъ примиренія съ Богомъ: пока чувственный міръ признавался недѣйствительнымъ, враждебнымъ Богу, могилой духа и т. п., до тѣхъ поръ предметомъ примиренія съ Богомъ могъ быть не міръ, а только человѣкъ. Идея возсоединенія съ Богомъ въ

послѣдовательномъ своемъ развитіи должна была потерять всякое космологическое значеніе и пріобрѣсти чисто антропологическій характеръ. Христіанская идея объ Искупителѣ разрѣшила оба вопроса, такъ какъ съ одной стороны она ставила во главу своей системы Бога, воплотившагося, а съ другой устраняла земной чувственный міръ отъ участія въ примиреніи съ Богомъ. Въ ней религіозная проблема древности нашла свое наиболѣе ясное и простое выраженіе, а вслѣдствіе того и окончательное разрѣшеніе.

Правда, ученики Христа пребывали сначала въ тѣсномъ кругу еврейскихъ мессіанических идей, вслѣдствіе чего они признавали своего учителя только посредникомъ между Іеговой и еврейскимъ народомъ и поэтому ставили переходъ въ іудейство условіемъ спасенія черезъ Христа. Но уже первые жизнеописатели Христа подняли его далеко выше человѣческаго уровня. Называя его то сыномъ Божіимъ, то сыномъ человѣческимъ, они прежде всего направили религіозное представленіе на отыскиваемое всѣми народами существо, посредствующее между Богомъ и человѣчествомъ. Разсказы о жизни Христа, его рожденіи, чудесахъ, воскресеніи и вознесеніи на небо изображаютъ его исполненнымъ духа Божія въ совершенно необыкновенной степени, далеко превосходящій древній духъ пророчества. Самое выраженіе: сынъ Божій, понималось евангелистами далеко не въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно было употребительно у грековъ и римлянъ. Съ точки зрѣнія отвлеченнаго іудейскаго монотеизма рожденіе Христа отъ Бога должно было представляться гораздо болѣе идеальнымъ отношеніемъ. Поэтому іудеи и считали это названіе за богохульство. Съ другой стороны евангелисты были далеки отъ того, чтобы ставить Христа въ равное положеніе съ Богомъ. Они не только нигдѣ не называютъ его Богомъ, но и постоянно указываютъ на такую-же, какъ и прочихъ людей, зависимость его отъ Бога, такъ что мысль о равносущности Христа съ Богомъ была имъ совершенно чужда.

Яснѣе, чѣмъ въ трехъ первыхъ Евангеліяхъ, высказывается сверхъестественный характеръ посредника въ вѣроученіи, изложенномъ въ посланіяхъ ап. Павла. Въ нихъ Христосъ является хотя твореніемъ, но рожденнымъ прежде всякой твари [1]), духовнымъ, небеснымъ человѣкомъ [2]), идеальною цѣлью міротво-

[1]) Колосс., 1, 15.

[2]) Кор., I, 15, 47.

ренія. Вмѣстѣ съ такимъ приближеніемъ личности Христа къ божеству, ученіе это дѣлало ее центромъ религіознаго вѣрованія. Ап. Павелъ признавалъ первымъ и важнѣйшимъ объектомъ христіанскаго ученія о спасеніи не ученіе Христа, какъ первые евангелисты, но самую Его личность. Онъ построилъ оправданіе человѣка исключительно на вѣрѣ въ личность Христа. И потому именно, что онъ поставилъ послѣднюю такъ высоко надъ человѣчествомъ, онъ и распространилъ также ея значеніе за предѣлы еврейской національности и училъ смотрѣть на Христа, какъ на посредника вообще между божествомъ и человѣчествомъ. Посланіе къ евреямъ прямо ссылается на посредствующее существо античной, въ особенности еврейско-александрійской религіозной философіи, такъ какъ въ немъ тѣ самыя выраженія,— «сіяніе славы и образъ ипостаси Его», которыя въ книгѣ премудрости Соломоновой обозначаютъ Премудрость,—примѣняются къ Христу. По этому воззрѣнію Христосъ является стоящимъ превыше человѣчества, но подчиненнымъ божеству. Въ своемъ доисторическомъ существованіи онъ не былъ ни человѣкомъ, ни Богомъ, первымъ потому, что онъ былъ съ Богомъ ранѣе сотворенія міра, вторымъ потому, что онъ не есть сама слава, но только сіяніе или отблескъ славы.

Въ Евангеліи Іоанна положеніе о посредствующей природѣ Христа развито далѣе. Тогда какъ авторъ посланія къ евреямъ связывалъ свой взглядъ на личность Христа съ ученіемъ іудейско-александрійской философіи о Премудрости, болѣе универсальное евангеліе отъ Іоанна опирается въ своемъ ученіи о Христѣ на греческую философію. Автору этого евангелія Христосъ представлялся божественнымъ Логосомъ, предметомъ исканія платоновской философіи, предрѣшенною отначала цѣлью всѣхъ вещей, божественною идеею міротворенія. При этомъ Христосъ понимается здѣсь не такъ какъ у ап. Павла, въ смыслѣ идеальной цѣли, но въ смыслѣ дѣйствительнаго творческаго начала всѣхъ вещей. Такъ же какъ и ап. Павелъ, Іоаннъ признаетъ содержаніемъ и цѣлью своего ученія личность Христа. Въ то время, какъ въ первыхъ евангеліяхъ противодѣйствіе іудейства Христу объясняется противоположностью между основанной на законѣ праведностью и душевной глубиной вѣры и нравственной дѣятельности, въ евангеліи Іоанна конфликтъ между Христомъ и іудеями происходитъ исключительно на почвѣ признанія или отрицанія вѣры въ то, что Христосъ есть воплощенный божественный Ло-

госъ. Не ученіе Христа само по себѣ, а самая личность Христа была «свѣтъ міру» и «хлѣбъ жизни». Христосъ не только словомъ своимъ указалъ путь къ возсоединенію человѣка съ Богомъ и къ достиженію царствія небеснаго, но онъ самъ, какъ историческая личность, былъ этимъ путемъ. Онъ былъ путь, истина и жизнь. Не ученіе его само по себѣ дало міру вѣчную жизнь, но онъ самъ былъ воскресеніе и жизнь. Самъ Христосъ былъ содержаніемъ и дѣйствительностью своего ученія. Такимъ высокимъ пониманіемъ личности Христа евангеліе отъ Іоанна, такъ же какъ и ученіе Павла, совершенно уничтожило въ ней всякій мѣстный и національный характеръ, отличавшій первыя три евангелія, и превратило конфликтъ между Христомъ и іудействомъ въ общечеловѣческую всеміpно-историческую драму. При такомъ взглядѣ, дѣлавшемъ изъ Христа столько же цѣль, какъ и средство искупленія, евангеліе Іоанна поставило его уже выше по природѣ, чѣмъ посредствующее между Богомъ и человѣкомъ существо, и приблизило его къ полной божественности. Однако же оно еще дѣлало явственное различіе между нимъ и Богомъ и въ немъ неоднократно повторяется, что ученіе Христа исходило не отъ него, а отъ Бога. Также и то отношеніе подчиненія, въ которое оно ставитъ Христа къ Богу, несовмѣстимо ни съ полной ихъ равносущностью, ни съ понятіемъ о Божествѣ.

Въ теченіи второго столѣтія развитіе христіанскаго ученія закончилось признаніемъ за Логосомъ равной сущности съ Богомъ. Конечно изложеніе «Пастыря» Гермаса слишкомъ темно, чтобы изъ него можно было вывести точное заключеніе о бывшихъ тогда представленіяхъ касательно личности Христа. Но уже Іустинъ мученикъ, обезглавленный въ шестидесятыхъ годахъ второго столѣтія, называлъ воплощенный въ личности Христа Логосъ «другимъ Богомъ», — Богомъ, исходящимъ изъ Творца вселенной [1]). Умершій въ 202 году по Р. Х. епископъ ліонскій Ириней, такъ же какъ и его ученикъ Ипполитъ, признавали Христа равносущнымъ съ Богомъ и подъ именемъ сына Божія разумѣли второе лицо божества. Затѣмъ ученіе о Христѣ нашло себѣ ясное и опредѣленное выраженіе, исключающее всякія сомнѣнія, въ письмѣ римскаго епископа Феликса († 274), которое было повидимому адресовано имъ къ Максиму александрійскому. Въ этомъ посланіи Христосъ называется «совершеннымъ Богомъ» и въ то же время «совершеннымъ человѣкомъ», а также «вѣч-

[1]) Dial. c. Tryph., c. 48; Apol., I, c. 63.

нымъ сыномъ Божіимъ и Логосомъ [1]). Правда, подлинность этого произведенія внушаетъ основательныя сомнѣнія и оно считается за поддѣлку V вѣка [2]), но во всякомъ случаѣ ученіе о Христѣ вызывало еще въ III вѣкѣ многочисленныя противорѣчія и было установлено окончательно только великими соборами, бывшими въ IV и V вѣкѣ. Въ данномъ ими окончательномъ толкованіи, проблема возсоединенія Бога съ человѣкомъ нашла себѣ полное разрѣшеніе. Посредникомъ между божествомъ и человѣчествомъ, который до тѣхъ поръ существовалъ лишь какъ отвлеченное понятіе подъ названіями міровой души, Логоса, или Премудрости, сталъ теперь Христосъ, несомнѣнно жившій въ свое время среди людей. На мѣсто философской діалектики, христіанство поставило драму историческихъ событій. Личность Христа явилась фактическимъ исполненіемъ примиренія между Богомъ и человѣкомъ.

Въ своемъ окончательномъ развитіи проблема возсоединенія человѣка съ Богомъ, перейдя черезъ представленіе о посредствующемъ существѣ, пришла къ самому божеству. Міровая душа платонизма, боги и демоны неопиѳагореизма и Премудрость іудейско-александрійской философіи были только переходными ступенями между высшимъ божествомъ и человѣчествомъ и потому одинаково далеко отстояли отъ того и другого. Напротивъ, Христосъ былъ одинаково близокъ къ обоимъ, такъ какъ онъ былъ съ одной стороны истинный Богъ, съ другой истинный человѣкъ. Соединеніе божества и человѣчества, лежавшее въ основѣ его личности, являлось дѣйствительнымъ осуществленіемъ возсоединенія человѣчества съ Богомъ. Такимъ образомъ самая его личность была разрѣшеніемъ данной проблемы. Христосъ былъ олицетвореніемъ религіозной идеи своего ученія и религіозной идеи вообще. Онъ самъ, его личная жизнь и страданія были предметомъ христіанскаго вѣроученія. Изъ личности Христа, изъ его жизни и страданій выработалась затѣмъ система христіанскаго міросозерцанія. Ученіе его было только разъясненіемъ и подтвержденіемъ истины, открытой въ его лицѣ.

Признаніе Христа Богомъ привело съ одной стороны къ тому, что религіозная идея олицетворилась въ немъ, а съ другой къ тому, что личность Христа получила значеніе общаго религіознаго понятія. Распятый Христосъ сдѣлался основаніемъ системы христіанскаго вѣроученія. Смерть Христа, съ одной стороны, по-

[1]) *Mansi*, Conc., I. 1114.

[2]) *Jos Langen*, Geschichte der röm. Kirche, ст. 360. и слѣд.

лучила значеніе жертвы, которая нужна была Богу, чтобы сдѣлать возможнымъ его примиреніе съ человѣчествомъ, съ другой,— она сдѣлалась прообразомъ той жертвы, которую каждый человѣкъ долженъ принести, чтобы стать участникомъ дарованнаго Богомъ примиренія. Грѣхопаденіе, совершившееся въ раю, получило значеніе предшествующаго событія, скрытой подкладки искупленія, совершеннаго смертію Христа. Грѣхъ первыхъ людей имѣлъ своимъ послѣдствіемъ временную смерть всѣхъ людей. Своею вольною смертью Христосъ претерпѣлъ наказаніе, навлеченное грѣхомъ человѣка, и этимъ замѣстительнымъ страданіемъ искупилъ человѣчество отъ проклятія за грѣхъ — отъ смерти. Смерть Христа была добровольной искупительной жертвой, которая дала удовлетвореніе правосудію Божію, оскорбленному грѣхомъ человѣка. Правда, при этомъ временная и вѣчная смерть были смѣшаны одна съ другой. Тѣлесная смерть Христа въ сущности могла освободить людей только отъ временной, а не отъ вѣчной смерти, или же по логикѣ замѣщенія наказанія, слѣдовало, чтобы Христосъ претерпѣлъ не временную, а вѣчную смерть. Вмѣсто того смерть Христа имѣла слѣдствіемъ освобожденіе человѣка отъ вѣчной, а не отъ временной смерти. Напротивъ, проклятіе, лежавшее на всемъ чувственномъ мірѣ со времени грѣхопаденія человѣка, осталось на немъ теперь, какъ и раньше. Поэтому условіемъ примиренія человѣка съ Богомъ было поставлено отреченіе человѣка отъ оставшагося въ состояніи отчужденія отъ Бога чувственнаго міра. Крестная смерть Христа, въ которой Богъ принесъ себя въ жертву своему собственному правосудію, требовала и отъ человѣчества такой же жертвы. Какъ Христосъ добровольно допустилъ распять себя на крестѣ, такъ и люди должны приносить свое земное существованіе въ жертву искупителю, отказавшись отъ всѣхъ временныхъ интересовъ и сдѣлавши изъ жизни мученичество. Распятіе плоти стало задачею послѣдователей Христа, какъ оно было задачею его самого. На его крестѣ Богъ и міръ были навѣки разлучены. На немъ, по словамъ апостола Павла, распятъ былъ міръ и онъ для міра [1]). Тотъ, говорилъ онъ, кто хочетъ послѣдовать Христу, долженъ взять крестъ его, умереть для міра [2]) и всегда носить въ тѣлѣ своемъ смерть Искупителя [3]).

[1]) Галат., 6, 14.

[2]) Колос., 2, 20.

[3]) Корине., II, 4, 10.

Возсоединеніе человѣка съ Богомъ и освобожденіе отъ грѣха и міра составляли взаимно обусловливающія другъ друга основныя идеи христіанскаго вѣроученія. Крестъ былъ символомъ примиренія съ Богомъ, «древомъ жизни», и вмѣстѣ съ тѣмъ символомъ отреченія отъ міра, «знакомъ умерщвленія плоти», какъ это называлось на средневѣковомъ языкѣ.

Христосъ, какъ посредникъ-богочеловѣкъ, былъ пунктомъ соединенія трехъ культурныхъ теченій, имѣвшихъ свои источники въ Римѣ, Аѳинахъ и Іерусалимѣ. Историческою подкладкою христіанства была еврейская мессіанская идея. Но подъ посредственнымъ или непосредственнымъ воздѣйствіемъ греко-римскаго запада она подверглась существеннымъ измѣненіямъ. Подавляющее всемірное могущество Рима, не оставившаго мѣста ни для какого другого государства, было причиною того, что царство Мессіи, представлявшееся сначала въ видѣ земнаго національно-еврейскаго всемірнаго господства, было перенесено Христомъ въ будущую жизнь, приготовленіе къ которой людей признавалось цѣлью явившагося въ его лицѣ Мессіи. Борьба Мессіи съ римской имперіей превратилась въ борьбу съ невидимымъ «княземъ міра сего», съ грѣхомъ и дьяволомъ. Не освобожденіе евреевъ отъ политической тиранніи чужеземнаго господства, а освобожденіе человѣчества отъ рабства грѣху стало цѣлью Мессіи. Подъ давленіемъ римскаго мірового господства, еврейская мессіанская идея перешла изъ національно-политическаго типа въ универсально-религіозный. Наконецъ, черезъ совершенное евангелистомъ Іоанномъ соединеніе еврейской мессіанской идеи, расширенной до размѣровъ общаго религіознаго ученія, съ ученіемъ о Логосѣ платоновской философіи, представленіе о Мессіи постепенно возросло до понятія о воплотившейся всемірной идеѣ божества, о вочеловѣчившемся Богѣ. Участіе въ этомъ Рима состояло въ томъ, что имъ были созданы тѣ предварительныя условія, которыя сдѣлали возможнымъ развитіе и окончательное образованіе христіанскаго вѣроученія. Участіе Греціи состояло въ томъ, что она привела изысканіе религіозной истины къ постановкѣ вопроса о примиреніи Бога съ человѣчествомъ и о совершеніи его черезъ посредствующее между ними существо. Наконецъ, изъ еврейства вышла та историческая личность, которую можно было принять за разрѣшеніе этой проблемы. Всемірно-историческое значеніе христіанской религіи основано не столько на еврейской идеѣ о Мессіи и на исторической личности Мес-

сіи, сколько на переработкѣ этой идеи и этого образа подъ вліяніемъ Запада. Только черезъ всестороннее взаимодѣйствіе востока и запада развилось христіанское вѣроученіе. Въ немъ завершилось сліяніе римскаго, греческаго и еврейскаго духа. Оно было тѣмъ центральнымъ пунктомъ, въ которомъ соединились восточныя и западныя духовныя направленія древняго міра.

V. ХРИСТІАНСТВО И РИМСКАЯ ИМПЕРІЯ.

Христіанство и по своему происхожденію и по своей идеѣ являлось принципіальнымъ разрывомъ съ вѣрою въ боговъ античной миѳологіи. А такъ какъ вѣра эта была государственнымъ установленіемъ, то разрывъ съ нею долженъ былъ въ то же время произвести разрывъ и съ государствомъ, а вслѣдствіе слiянія всѣхъ древнихъ государствъ во всемірную римскую имперію—съ римскою государственною властью. Борьба между христіанствомъ и принципомъ античной культуры достигла высшей своей степени въ столкновеніи христіанства съ римскимъ государствомъ.

Охрана государственнаго благосостоянія, подвергавшагося опасности со стороны христіанства, была главнѣйшимъ основаніемъ враждебнаго отношенія къ нему римлянъ. «Мы не считаемся римлянами, потому что мы не поклоняемся богу римлянъ», говорилъ древнѣйшій христіанскій апологетъ Минуцій Феликсъ въ своемъ сочиненіи «Октавій», написанномъ въ послѣдней четверти втораго вѣка [1]). Слова смертнаго приговора карѳагенскому епископу Киприану въ 258 г.,—«ты высказалъ себя врагомъ римскихъ боговъ и священныхъ законовъ»,—достаточно выражаютъ собою основной мотивъ преслѣдованій христіанъ. Родившійся въ 185 г. Оригенъ старался опровергнуть взводимое на христіанъ обвиненіе во враждѣ къ государству отчасти почти такими-же словами, какими Сенека защищалъ противъ такого-же обвиненія философовъ. Оригенъ объяснялъ, что христіане охотно готовы оказывать содѣйствіе императору, но не человѣческое, а божественное. Ихъ помощь состоитъ въ томъ, что они молятся о благоденствіи своихъ согражданъ; но христіане не могутъ исполнять обязанностей военной службы, потому что онѣ несовмѣстимы съ ихъ священническимъ призваніемъ. Точно также не могутъ они

[1]) Гл. 24.

занимать государственныхъ должностей «для того, чтобы сберечь силу и время для исполненія гораздо болѣе необходимыхъ и священныхъ обязанностей, для служенія церкви, черезъ которую достигается блаженство людей» [1]). Естественно, что доказательства Оригена, какъ и доказательства Сенеки, скорѣе подтверждали, чѣмъ опровергали сужденіе римлянъ о христіанахъ. Опасность для государства отъ христіанъ, какъ и отъ греческихъ философовъ, заключалась не въ томъ, что они, какъ думали въ народѣ, устраивали тайные заговоры противъ императора и имперіи, а въ томъ, что они старались по возможности уклоняться отъ участія въ выполненіи важнѣйшихъ задачъ государства и тѣмъ причиняли очень значительный вредъ государственной службѣ. Теорія Оригена показывала, что государство могло быть прочно лишь до тѣхъ поръ, пока значительное большинство его гражданъ оставалось въ язычествѣ, такъ что безопасность государства уменьшалась въ той-же пропорціи, въ какой распространялось христіанство.

Противорѣчіе между христіанствомъ и античнымъ народнымъ строемъ съ теченіемъ времени приняло съ обѣихъ сторонъ такой общій и принципіальный характеръ, что наконецъ оно разразилось насильственными дѣйствіями послѣдняго противъ перваго. Началъ ихъ императоръ Неронъ; но его жестокости противъ христіанъ вытекали изъ причинъ, имѣвшихъ исключительно личный характеръ. Также и Домиціанъ только изъ личныхъ побужденій считалъ нужнымъ по временамъ принимать мѣры противъ христіанъ. Тотъ и другой видѣли въ нихъ только особую секту и безъ того презираемыхъ ими іудеевъ. Но съ тѣхъ поръ, какъ Плиній младшій, намѣстникъ Виѳиніи при императорѣ Траянѣ, узналъ, что христіанство было не іудейской сектой, а новымъ, самостоятельнымъ ученіемъ, преслѣдованіе христіанъ пріобрѣло то законное основаніе, что ихъ культъ не получилъ признанія государства. Поэтому государство съ этого времени стало требовать отъ христіанъ поклоненія національнымъ римскимъ богамъ и сопричисленному къ нимъ генію правящаго императора. Сопротивлявшіеся стали съ этихъ поръ подвергаться суду, какъ приверженцы недозволенной религіи и какъ виновные въ оскорбленіи величества. Сильнѣе и обширнѣе другихъ было преслѣдованіе въ началѣ третьяго вѣка при Септиміи Северѣ; только

[1]) Ср. *Böhringer*, Die Kirche Christi, т. I, ст. 133.

христіанская община въ Римѣ сравнительно мало потерпѣла отъ этого гоненія.

Обостренныя отношенія римлянъ къ христіанамъ имѣли своимъ послѣдствіемъ и обратное обостреніе враждебныхъ отношеній со стороны христіанъ. Тогда какъ апостолы ставили въ обязанность вѣрующимъ повиновеніе правительственнымъ властямъ и признавали всякую власть за установленную Богомъ, со времени преслѣдованія Нерона христіане стали уже смотрѣть на Римъ, какъ на царство антихриста. Христіане второго и третьяго вѣковъ совершенно отреклись отъ всякой связи съ римскимъ государствомъ и его историческимъ прошлымъ. Въ письмѣ къ Діогнету, происхожденіе котораго относится еще ко второму столѣтію, говорится слѣдующее: «Они (христіане) живутъ въ своемъ отечествѣ, но какъ чужестранные поселенцы; они несутъ всѣ повинности гражданъ, но къ нимъ относятся, какъ чужестранцы. Всякая чужая страна для нихъ отечество и всякое отечество для нихъ, какъ бы чужая страна. Они живутъ во плоти, но не по-плотски. Они странники на землѣ, а ихъ отечество на небесахъ. Они повинуются установленнымъ законамъ, но ихъ жизнь выше законовъ». Нравственный упадокъ римскаго общества не только не побуждалъ христіанъ содѣйствовать его преобразованію, но скорѣе укрѣплялъ ихъ въ рѣшеніи избѣгать всякаго участія въ общественной жизни. Съ высоты христіанскаго презрѣнія къ міру, жившій въ первой половинѣ третьяго столѣтія Кипріанъ разсматривалъ въ бесѣдѣ со вновь обращеннымъ другомъ земныя дѣла, какъ далеко стоящія ниже ихъ. Онъ указывалъ ему на волнуемое низкими инстинктами общество въ городѣ и въ деревнѣ, въ циркѣ, на форумѣ и въ домашней жизни. Но онъ не училъ его тому, чтобы, сойдя съ высоты, снова возстановить прочный порядокъ въ расшатанномъ обществѣ, а напоминалъ ему, что онъ долженъ отвернуться отъ этого зрѣлища и устремить свою мысль только на созерцаніе будущей жизни [1]). Въ своемъ сочиненіи «О смертности», онъ полагаетъ, что конецъ міра близокъ. Въ то время вокругъ него свирѣпствовала чума и держала людей въ постоянномъ страхѣ смерти. Но онъ не чувствовалъ никакой своей связи съ погибавшимъ человѣчествомъ; онъ глядѣлъ на общую гибель безъ состраданія и безъ страха, такъ какъ онъ считалъ себя чужимъ на этомъ свѣтѣ, а тѣле-

[1]) Ср. его посланіе къ Донату.

сная смерть имѣла для него лишь значеніе вступленія въ жизнь вѣчную.

Римская исторія казалась христіанамъ непрерывнымъ рядомъ преступленій и насилій. Въ этомъ смыслѣ Минуцій Феликсъ въ своемъ вышеназванномъ защитительномъ сочиненіи «Октавій», сдѣлалъ краткій очеркъ римской исторіи, сводившійся къ тому положенію, что «римляне не потому велики, что они благочестивы, а потому, что они безнаказанно были безбожниками» [1]). Также и Тертуліанъ въ своей апологіи утверждалъ, что не благочестіе, а безбожіе было причиною величія Рима, такъ какъ это величіе было основано только на войнахъ [2]). «Для насъ», говоритъ онъ тамъ же, «нѣтъ ничего безразличнѣе государства» [3]).

Такимъ образомъ между римлянами и христіанами существовала полная противоположность. Что однимъ казалось великимъ, то другіе считали заслуживающимъ презрѣнія и, наоборотъ, добродѣтели послѣднихъ казались для первыхъ пороками. На духовное пониманіе христіанами божества римляне смотрѣли, какъ на отрицаніе божества. Смѣлость, съ которою христіане шли на смерть за свою вѣру, казалась безсмысленнымъ упрямствомъ Эпиктету и Марку-Аврелію [4]); смиреніе христіанъ считалось Аристидомъ за низость ихъ образа мыслей [5]). Въ уклоненіи ихъ отъ всякихъ общественныхъ удовольствій Тацитъ видѣлъ «ненависть къ роду человѣческому» [6]). Со своей стороны христіане смотрѣли на римскихъ боговъ, какъ на дьявольскія существа; на культъ ихъ, какъ на идолопоклонство; на великіе подвиги римлянъ, какъ на безбожныя, разбойническія злодѣйства.

Чѣмъ болѣе при этомъ взаимномъ ожесточеніи обѣихъ партій христіане отклонялись отъ общественной жизни, тѣмъ тѣснѣе сплачивались они между собою. Единеніе ихъ, въ отношеніи какъ установленія религіознаго канона, такъ и внѣшней формы управленія общиной, а также въ отношеніи воспитанія и поведенія вѣрующихъ, сдѣлалось тѣмъ крѣпче, что, начиная со второго вѣка, античное общество стало угрожать христіанскому вѣроученію не только своими насильственными мѣрами, но и своей

[1]) Гл. 25.
[2]) Гл. 25 и сл.
[3]) Гл. 38.
[4]) *Epictet*, D. IV, 7; *M. Anton.*, XI, 3
[5]) *Aristid.*, Or. 46, ст. 309.
[6]) *Tacit.*, Hist., 5, 4.

философской образованностью. Изъ смѣшенія греческихъ и восточныхъ философскихъ воззрѣній образовалась фантастическая философія гностицизма, предполагавшая воспринять въ себя христіанское вѣроученіе, превративъ его въ культъ, соединенный съ таинствами. Въ то время, какъ сила государства преслѣдовала христіанство извнѣ, ереси угрожали ему внутреннимъ распаденіемъ. Въ виду этой грозящей опасности христіане были поставлены въ необходимость учредить особую должность учителя, особое должностное лицо священническаго характера, на которое по преимуществу была возложена охрана вѣроученія и забота о немъ. Слова, которыми Христосъ передалъ своимъ ученикамъ власть связывать и разрѣшать души [1]), признана была теперь за божественное установленіе священническаго званія. Съ тѣхъ поръ на власть связывать и разрѣшать стали смотрѣть, какъ на полномочіе, связанное только съ священническимъ званіемъ. Въ этомъ божественномъ учрежденіи священнослужительства остальная масса вѣрующихъ должна была имѣть свой центръ и свою опору. Только въ нѣдрахъ находившейся подъ управленіемъ священнослужителей церковной общины возможна была правая вѣра и полученіе благодати Божіей. Изъ этой общины вѣрующихъ, основанной на идеѣ общаго священства, развилось таинственное спасительное установленіе церкви, предоставившее священству обладаніе и распоряженіе средствами полученія божественной благодати. Уже антіохійскій епископъ Игнатій, приговоренный къ смерти въ началѣ второго столѣтія, ставилъ пріобрѣтеніе божественной благодати въ зависимость отъ повиновенія епископу и отъ вѣрности церковной общинѣ. «Тѣ», говоритъ онъ, «кто принадлежитъ Богу и Іисусу, держатся за епископа и сколько ихъ будетъ твердыхъ въ вѣрѣ и стремящихся къ единству церкви, столько ихъ будетъ и у Бога» [2]). Около половины третьяго столѣтія, подъ вліяніемъ преслѣдованія,—самаго жестокаго и наиболѣе широко распространеннаго изъ всѣхъ бывшихъ до того времени,—Кипріанъ написалъ сочиненіе «О единствѣ правовѣрной церкви», въ которомъ онъ еще опредѣленнѣе, чѣмъ Игнатій, указываетъ на вѣрность церковной общинѣ и на послушаніе священству, какъ на неизбѣжныя условія для достиженія вѣчнаго спасенія. Въ этомъ произведеніи онъ сравниваетъ церковь съ Ноевымъ ковчегомъ, въ томъ смыслѣ, что одна

[1]) Матѳ. 18, ст. 18; Іоан. 20, ст. 22 и сл.
[2]) Epist. ad. Phil., гл. 2, 3.

церковь спасаетъ отъ вѣчной смерти такъ же, какъ въ одномъ ковчегѣ можно было спастись отъ смерти тѣлесной. «Кто не остается въ общинѣ, говоритъ онъ, тотъ не слѣдуетъ и заповѣдямъ Божіимъ» [1]); потому что нельзя имѣть Бога отцомъ, не имѣя въ церкви матери. Даже мученичество по его взгляду было безплодно, если претерпѣвшій его находился внѣ церковной общины. Онъ понесетъ, поясняетъ Кипріанъ, лишь наказаніе за свое невѣріе [2]); затѣмъ онъ рѣшительно объявляетъ: «кто отдѣляется отъ священства, тотъ отдѣляется отъ Христа» [3]).

Происхожденіе нѣкоторыхъ церковныхъ общинъ отъ апостоловъ и политическое значеніе тѣхъ городовъ, гдѣ имѣли свое мѣстопребываніе другія, были причинами того, что эти общины пользовались болѣе высокимъ положеніемъ въ общемъ союзѣ церквей, такъ что онѣ, т. е. ихъ епископы, признавались какъ бы высшею инстанціей во всѣхъ сомнительныхъ вопросахъ, касающихся вѣры и религіозныхъ обычаевъ. Это были общины Іерусалима, Антіохіи, Эфеса, Александріи, Рима и Константинополя. Такъ какъ римская община, на основаніи возникшей уже во второмъ вѣкѣ легенды, была основана апостоломъ Петромъ, и такъ какъ сверхъ того и апостолъ Павелъ умеръ въ Римѣ, а за тѣмъ городъ Римъ и по историческому и по политическому своему значенію далеко превосходилъ всѣ прочіе города, то установилось мнѣніе, что римская община должна пользоваться сравнительно со всѣми прочими особымъ уваженіемъ. Наконецъ, многочисленные, возникавшіе преимущественно въ восточныхъ церквахъ, спорные вопросы о религіозномъ вѣроученіи привели къ признанію необходимости одного третейскаго судьи, авторитетъ котораго имѣлъ-бы рѣшающее значеніе для всѣхъ церквей. Мысль объ обращеніи къ третейскому суду именно римскаго епископа возникла тѣмъ легче, что западная церковь гораздо менѣе волновалась религіозными спорами, чѣмъ восточныя церкви, и что такимъ образомъ первенствующій епископъ римской церкви, казалось, долженъ былъ явиться и наиболѣе благонадежнымъ и безпристрастнымъ судьей. Такое, возвысившееся вслѣдствіе историческихъ условій, положеніе римскаго епископа нашло затѣмъ себѣ и догматическое подтвержденіе въ словахъ Христа, отличавшихъ Петра отъ прочихъ апостоловъ и въ кото-

[1]) Epist. ad Phil., гл. 5.
[2]) Гл. 12.
[3]) Гл. 15.

рыхъ онъ называлъ его основнымъ камнемъ своей церкви и передавалъ ему ключи отъ царствія небеснаго, вмѣстѣ съ общею властью связывать и разрѣшать. Какъ самъ Петръ, такъ и послѣ него представитель основанной имъ по преданію римской общины признавался обладателемъ апостольскаго первенства. Уже въ концѣ втораго столѣтія римскій епископъ Викторъ I заявилъ претензію на высшій епископатъ во всей вселенской церкви и пытался сдѣлать изъ него практическое употребленіе, намѣреваясь отлучить, по случаю происшедшаго спора о праздновании пасхи, малоазіатскихъ христіанъ отъ общенія съ церковью, какого намѣренія онъ, впрочемъ, не исполнилъ. Сначала это требованіе первенства для римскаго епископа получило признаніе только въ западной церкви, да и то лишь постепенно. Уже родившійся въ серединѣ втораго столѣтія ліонскій епископъИриней признавалъ за римской общиной «высшее, преимущественное значеніе» [1]. Тертулліанъ указывалъ на церковныя общины, учрежденныя апостолами и въ особенности на Римъ, какъ на наиболѣе подходящія инстанціи для разрѣшенія сомнительныхъ религіозныхъ вопросовъ [2]. Кипріанъ называлъ общину римскаго епископа первенствующею церковью: ecclesia principalis, изъ которой «произошло единство священства» [3]. Однако это предпочтеніе, оказываемое римской общинѣ, или римскому епископу, имѣло значеніе лишь почетнаго первенства между равноправными. И Тертулліанъ, и Кипріанъ только въ этомъ смыслѣ придавали римскому епископу высшее значеніе.

Необходимость обороны противъ враждебно настроеннаго римскаго государства и противъ возникшихъ подъ вліяніемъ античныхъ философій ересей, было причиной, произведшей установленіе таинства священства и сосредоточеніе управленія церковью въ лицѣ римскаго епископа.

Такъ какъ подвергавшееся опасности христіанское ученіе нашло себѣ наиболѣе надежный опорный пунктъ въ іерархіи, то римскіе императоры, начиная съ Максимина I, издавая декреты о преслѣдованіи христіанъ, имѣли въ виду преимущественно клиръ. По разсказу Евсевія [4], Максиминъ въ 235 году повелѣлъ казнить исключительно представителей церквей. Императоръ

[1]) Adv. haeres., гл. 3, 3.

[2]) De praescript. haeretic., гл. 21.

[3]) Ep. 52, ст. 86. Ed. Rig.

[4]) Hist. eccl., VI, 28.

Децій, вознамѣрившись уничтожить христіанство, полагалъ также, что эта цѣль будетъ лучше всего достигнута преслѣдованіемъ клира; поэтому бывшее при немъ преслѣдованіе, какъ на западѣ, такъ и на востокѣ, направлено было главнымъ образомъ противъ клира и всего сильнѣе противъ епископовъ. Ту-же цѣль преслѣдовалъ императоръ Валеріанъ въ изданныхъ имъ въ 257 и 258 годахъ указахъ. Послѣ сорокалѣтняго спокойствія Діоклетіанъ въ 303 году началъ новое преслѣдованіе противъ христіанъ, съ систематическою основательностью наказывая ихъ, какъ оскорбителей величества. Онъ также всего безпощаднѣе преслѣдовалъ клиръ.

И однако античное общество напрасно боролось съ христіанствомъ. Оно старалось силою подавить такое явленіе, причины котораго оно было не въ состояніи устранить. Оно желало противодѣйствовать совершавшемуся въ средѣ христіанства отреченію общества отъ государства, не имѣя возможности возвратить обществу давно потерянное имъ обладаніе государствомъ. Это противорѣчіе было причиной безуспѣшности реакціи античнаго общества противъ христіанства и церкви. Участіе народа въ преслѣдованіи христіанъ, отличавшееся въ началѣ страшною горячностью, постепенно ослабѣвало, пока наконецъ угасло совершенно. Христіанство все больше захватывало почву во всѣхъ общественныхъ сферахъ. Уже Тертулліанъ высказывалъ сознаніе побѣды христіанъ въ извѣстныхъ словахъ: «чѣмъ больше насъ истребляютъ, тѣмъ больше растетъ наше число» [1]). Наконецъ въ 310 году императоръ Галерій, утомившись отъ напрасныхъ усилій, издалъ указъ о вѣротерпимости, которымъ онъ предоставлялъ христіанству права дозволенныхъ религій. Въ немъ онъ признавалъ, что его старанія возстановить «обычаи и учрежденія предковъ и служебную дисциплину римлянъ» и возвратить христіанъ «къ обычаямъ и учрежденіямъ предковъ» оказались напрасными и что именно поэтому онъ рѣшился съ этого времени предоставить христіанамъ свободное отправленіе ихъ богослуженія [2]). Этимъ признаніемъ безплодности всѣхъ мѣръ, принимаемыхъ противъ христіанства и церкви со стороны государственной власти, закончилась борьба послѣдней противъ первыхъ. Въ 313 году Константинъ и Лициній признали христіанство равноправнымъ съ существовавшей до тѣхъ поръ государственной

[1]) Apolog. 50.

[2]) *Евсевій.* Hist. eccles., VIII, 17.

религіей, предоставивъ каждому, будетъ-ли то христіанинъ, или всякій другой, «исповѣдывать ту религію, какую кто хочетъ» [1]). Возникшая между обоими цезарями распря нарушила временно такое положеніе дѣлъ, такъ какъ Лициній считалъ епископовъ союзниками своего противника и въ силу этого пытался поколебать ихъ существованіе. Побѣда Константина въ 323 году положила конецъ намѣреніямъ Лицинія. Христіанство было признано и самъ императоръ присоединился къ нему. Правда, античный духъ еще разъ возродился въ Юліанѣ-отступникѣ. Еще разъ въ лицѣ этого императора античная государственная мысль вступила въ борьбу съ отрекающимся отъ міра христіанствомъ. Однако, Юліанъ думалъ достичь своей цѣли другимъ путемъ, чѣмъ его предшественники. Его широко задуманный планъ состоялъ не въ томъ, чтобы снова подавить христіанство и церковь, а въ томъ, чтобы оживить противную христіанству силу— культъ древнихъ боговъ, и дать ему еще болѣе могущественное положеніе придачею ему христіанскихъ учрежденій. Поэтому онъ перенесъ на римское государственное жречество іерархическое устройство церкви, затѣмъ церковные покаянные обряды, монашество и наконецъ церковную благотворительность. Вся его внутренняя политика исходила изъ той мысли, чтобы реформою древняго культа отнять почву у христіанства и церкви и этимъ путемъ спасти античную государственную идею отъ грозящаго ей уничтоженія. Образцомъ его былъ величайшій герой греческой древности Александръ Македонскій. Около ста лѣтъ спустя христіанскій поэтъ Пруденцій называлъ Юліана «покровителемъ отечества, но не вѣры, поклонникомъ безчисленныхъ боговъ, измѣнникомъ относительно Бога, но не государства». Со смертію Юліана античный міръ погрузился въ вѣчную ночь. Сила его сопротивленія была сломлена окончательно. Но принятіе христіанства государствомъ не могло произвести существеннаго измѣненія въ отношеніяхъ къ нему церкви. Такъ какъ по взгляду послѣдней, государство и церковь были два противоположные принципа, изъ которыхъ одинъ представлялъ собою все земное, а другой все сверхчувственное, то церковь сторонилась не только отъ языческаго государства, но и отъ государства вообще. Отношеніе къ нему христіанъ не измѣнилось поэтому и послѣ обращенія Константина; напротивъ, оно скорѣе утвердилось. Съ того времени, какъ церковь почувствовала себя защищенною

[1]) *Евсевій*, l. c. X, 5.

закономъ, она еще болѣе откровенно и несдержанно стала выражать свое неуваженіе къ государству.

Обращеніе Константина выражало собою ничто иное, какъ пораженіе государства и побѣду церкви, пораженіе земнаго принципа классическаго времени и побѣду сверхчувственнаго принципа новаго времени. Христіанизированіе государства заключало въ себѣ его гибель. Отрицающая міръ христіанская религіозность восприняла въ себя идею всемірнаго господства римской имперіи. Изъ взаимодѣйствія античнаго принципа земной жизни и христіанской вѣры въ будущую жизнь возникла и возрасла римская церковь. Въ ней оба противоположныя начала нашли себѣ свое примиреніе: характерныя противоположности мірского античнаго государства и отрицающаго міръ христіанства изгладились въ ней вслѣдствіе соединенія отрицающаго міръ христіанскаго ученія съ римской идеей всемірнаго владычества. Въ римской церкви воплотилось единство христіанства и классическаго римскаго міра.

Развитіе церкви было рѣшительнымъ поворотнымъ пунктомъ въ исторіи, какъ христіанскаго вѣроученія, такъ и западной культуры, такъ какъ съ возникновеніемъ церкви, отрицающей міръ, христіанскій аскетизмъ воспринялъ въ себя положительный мірской принципъ. Понятіе церкви сузилось до понятія священства. Съ этого времени церковь сдѣлалась учрежденіемъ посредствующимъ между Богомъ и человѣчествомъ. Церковь была царствомъ Бога на землѣ, тѣломъ Христовымъ, или, какъ сказалъ Златоустъ: «Церковь есть Богъ». «То, что постановили триста епископовъ въ Никеѣ, есть ничто иное, какъ опредѣленіе Божіе», писалъ императоръ Константинъ въ письмѣ къ Александрійской церкви [1]. Съ этого времени метафизическій дуализмъ Бога и міра становится равнозначущимъ дуализму церкви и міра. Съ момента, когда священство установило, какъ догматъ, равенство религіозной идеи христіанства съ церковью, и когда церковь, наравнѣ со своимъ основателемъ, стала признаваться воплощеніемъ Бога,—цѣли, къ которымъ стремилась церковь, сдѣлались мѣриломъ всѣхъ человѣческихъ жизненныхъ отношеній, мѣрою всѣхъ вещей. Поэтому всѣ земные порядки должны были подчиниться церкви. Божественныя цѣли должны были служить идеальными нормами для государственнаго устройства и законодательства, для права, образа жизни, науки и ис-

[1]) *Socr.*, I, 9.

кусства. Съ этого времени церковь съ высоты своей сверхчувственной идеи съ одинаковой логической необходимостью требовала съ одной стороны отрицанія міра, а съ другой—господства надъ нимъ. И то и другое—и отрицаніе и господство—являлись теперь какъ-бы взаимно другъ друга обусловливающими требованіями христіанскаго вѣроученія. Отрицаніе міра выражалось въ подчиненіи его божественному авторитету церкви и, наоборотъ, господство церкви надъ чувственнымъ міромъ—въ отрицаніи послѣдняго. Отрицая міръ, церковь подчиняла его себѣ, а подчиняя отрицала. Церковь была положительнымъ, а міръ отрицательнымъ полюсомъ человѣческой жизни.

Но подъ именемъ міра церковь понимала всѣ земныя жизненныя отношенія: государство и отечество, бракъ и семью, матеріальное имущество, мірскую науку и искусство. Прежде всего, отрицаніе всего этого было поставлено въ обязанность духовнаго сословія и не только потому, что въ исполненіи мірскихъ обязанностей видѣли матеріальное препятствіе къ тщательному выполненію духовныхъ обязанностей, соединенныхъ со священнымъ саномъ, но и потому, что мірскія обязанности признавались несовмѣстимыми съ особенной святостью этого сана. Въ особенности-же и прежде всего соборами была запрещена духовенству военная служба. Святость духовенства, препятствовавшая принимать на себя отправленіе государственныхъ должностей, была съ съ другой стороны препятствіемъ и для непосредственнаго перехода въ духовное сословіе людей свѣтскаго званія. Римскій соборъ 402 года постановилъ, что никто, занимавшій какую нибудь гражданскую должность, не можетъ вступить въ духовное сословіе прежде чѣмъ онъ не принесетъ покаянія. Исходя изъ того-же представленія объ особенной святости духовенства, соборы запрещали священнослужителямъ взаимно вызывать другъ друга къ свѣтскому суду. Такія запрещенія изданы были соборами, бывшими въ Гиппо въ 393 г., въ Карѳагенѣ въ 407 г., въ Халкедонѣ въ 451 г., въ Анжерѣ въ 453 г., въ Веннѣ въ 465 г. и т. д. Карѳагенскій соборъ 401 г. запретилъ священнослужителямъ являться въ свѣтскіе суды даже въ качествѣ свидѣтелей. Очевидно церковь желала, чтобы государство также держалось въ сторонѣ отъ ея дѣлъ, какъ и сама она оставалась въ сторонѣ отъ его интересовъ. «Императоръ не имѣетъ никакихъ правъ въ божественныхъ дѣлахъ», говоритъ Амвросій [1]). Епи-

[1]) Ep. 33.

скопъ кордовскій Госій писалъ императору Констанцію: «не вмѣшивайся въ церковныя дѣла и не давай намъ о нихъ никакихъ приказаній; напротивъ, въ этомъ отношеніи учись у насъ. Тебѣ Богъ далъ царство, а намъ поручилъ церковь». Со своей стороны Ѳеодосій II призналъ это положеніе церкви, заявивъ въ 431 году, что онъ считаетъ недопустимымъ свое вмѣшательство въ церковные вопросы. Такимъ образомъ церковь достигла строгаго отдѣленія своей сферы отъ области, на которую распространялась свѣтская власть государства.

Такимъ образомъ государственная служба являлась уже препятствіемъ не только для занятія духовныхъ должностей, но и для исполненія общихъ обязанностей христіанина. Амвросій говоритъ въ совершенно общемъ смыслѣ: «кто ведетъ борьбу за вѣру, тотъ долженъ отказаться отъ всякихъ мірскихъ занятій». Тотъ взглядъ, что запятнанная кровью военная служба вообще неприлична для вѣрующихъ, находилъ себѣ многихъ сторонниковъ. Въ вышеупомянутыхъ словахъ Оригенъ заявляетъ, что въ виду призванія христіанъ къ священству несеніе ими военной службы невозможно. Религіозная ревность обращенныхъ побуждала ихъ не къ дѣятельности, а къ удаленію изъ людского общества въ пустыню, или въ уединеніе монастырей. Августинъ послѣ своего обращенія сложилъ съ себя государственную должность учителя краснорѣчія и скрылся въ уединенномъ деревенскомъ домѣ. Консулъ Гоноратъ послѣ своего обращенія отказался отъ своей должности, поступилъ въ монахи и въ 410 году основалъ монастырь, названный по его имени St Honoré. Бѣгство изъ общества въ пустыню было такъ сильно, что императоръ Валентъ былъ серьезно озабоченъ тѣмъ, что можетъ не оказаться вовсе лицъ, способныхъ занимать муниципальныя должности, и наконецъ въ 365 году издалъ указъ, которымъ запрещалось уходить къ пустынникамъ. Когда въ 384 г. послѣдователь древней вѣры Симмахъ представилъ императору Валентиніану II просьбу о постановкѣ вновь въ залѣ засѣданій сената статуи богини Побѣды, то онъ поддерживалъ ее между прочимъ слѣдующими словами: «Не все-ли равно въ какой школѣ кто учится познавать истину?» Августинъ, напротивъ, заявляетъ въ своемъ сочиненіи «о градѣ Божіемъ» [1]): «Не все-ли равно подъ чьимъ владычествомъ живетъ человѣкъ, лишь-бы правители не принуждали его къ безбожію и неправдѣ»? Основное различіе

[1]) Кн. 5, гл. 17.

между языческимъ и христіанскимъ взглядомъ на относительное значеніе государства и религіи высказано въ этихъ словахъ съ эпиграмматическою отчетливостью. Для одного главнымъ дѣломъ было государство, а религіозные взгляды—придаточнымъ, для другого, напротивъ, религія была всѣмъ, а государство ничѣмъ. Родившійся въ 347 году Златоустъ называлъ государство и его карающее правосудіе неизбѣжнымъ зломъ. «Грѣхъ, говорилъ онъ, сдѣлалъ необходимымъ этотъ родъ господства». Этими словами Златоустъ выразилъ общій, державшійся впродолженіе всѣхъ среднихъ вѣковъ, взглядъ церкви на происхожденіе и значеніе государства.

Подобно государственной службѣ, и бракъ считался тоже препятствіемъ къ воспаренію въ область сверхчувственнаго, прежде всего потому, что онъ обременялъ человѣка земными заботами, а затѣмъ и главнымъ образомъ потому, что онъ осквернялъ его чувственнымъ наслажденіемъ любви. За основаніе сужденія о бракѣ принимались слова Христа, приводимыя въ Евангеліи отъ Матѳея [1]), а затѣмъ въ особенности седьмая глава посланія къ Коринѳянамъ и слова откровенія Іоанна, гл. 14, ст. 4. Всѣ безъ исключенія учителя церкви на основаніи этихъ библейскихъ текстовъ единогласно превозносили дѣвственность. Тертулліанъ полагалъ даже, что «въ существѣ дѣла бракъ есть тоже, что и блудъ» [2]). Правда, церковь не заходила такъ далеко; однако все-же взглядъ Тертулліана имѣлъ такъ много сторонниковъ, что бывшій въ серединѣ четвертаго вѣка соборъ въ Гангрѣ счелъ себя вынужденнымъ опровергнуть мнѣніе, что бракъ есть препятствіе къ достиженію вѣчнаго блаженства. Монахъ Іовиніанъ, который утверждалъ, что безбрачіе не составляетъ заслуги сравнительно съ бракомъ, былъ въ 390 году отлученъ отъ церкви на двухъ соборахъ, въ Римѣ и въ Миланѣ. Согласно съ апостоломъ Павломъ, принято было, что бракъ самъ по себѣ не есть грѣхъ, но безбрачіе, напротивъ, есть добродѣтель. Вообще, на безбрачіе смотрѣли, какъ на предвкушеніе небеснаго состоянія. «Вы уже начали быть тѣмъ, чѣмъ мы будемъ когда нибудь», говорилъ Кипріанъ дѣвамъ, отрекшимся отъ земной любви [3]). Также и Василій Великій называлъ жизнь безбрачныхъ «жизнью ангеловъ, перешедшею за предѣлы человѣческой природы и пре-

[1]) Гл. 19, 12

[2]) De exhort. castitatis, гл. 1.

[3]) De habitu virginum., гл. 17.

вратившеюся въ безплотный образъ жизни». Амвросій восхвалялъ дѣвственницъ за то, что «онѣ живутъ небесною жизнью на землѣ». Златоустъ и Августинъ были восторженными почитателями дѣвства. Іеронимъ говорилъ, что бракъ населяетъ землю, а безбрачіе небо. Григорій нисскій, который самъ былъ женатъ, смотрѣлъ на бракъ, какъ на источникъ всякаго несчастія.

При такихъ воззрѣніяхъ на бракъ естественно, что онъ былъ запрещенъ духовному сословію, которое должно было стремиться къ полнѣйшему послѣдованію Христу. Уже съ четвертаго вѣка начались запрещенія брака священнослужителей. Соборы дѣлали различіе между духовенствомъ трехъ высшихъ степеней и четырехъ низшихъ. Первымъ, т. е. епископамъ, пресвитерамъ и діаконамъ, бракъ былъ запрещенъ, остальнымъ низшимъ степенямъ дозволялся. Такъ рѣшилъ Эльвирскій соборъ, бывшій въ 305 или 306 году. Жившій въ концѣ этого вѣка римскій епископъ Сириційі старался привести въ дѣйствіе это рѣшеніе въ западной церкви. Къ постановленію вышесказаннаго собора онъ присоединилъ еще усиливающее его опредѣленіе о томъ, чтобы иподіаконамъ было по крайней мѣрѣ запрещено вступать въ бракъ со вдовами. Церковь должна была быть дѣвственной матерью, какъ дѣва Марія [1]). Но дѣйствіе этого аскетическаго идеала добродѣтели распространялось далеко за предѣлы духовнаго сословія. Церковныя легенды разсказываютъ о многихъ примѣрахъ цѣломудреннаго воздержанія. Святая Агнеса, которую намѣстникъ Симфроній хотѣлъ принудить къ браку съ нимъ, предпочла пойти на смерть, чѣмъ потерять свое дѣвство. Святая Люція по той-же причинѣ отвергла назначеннаго ей ея родителями мужа. Святая Агата отвергла сватовство претора Квинтіана и осталась твердою въ своемъ рѣшеніи до самой смерти. Даже многіе молодые супруги жили, по разсказу легенды, въ цѣломудренномъ воздержаніи. Одинъ изъ супруговъ, который передъ заключеннымъ противъ его воли бракомъ уже сложилъ съ себя обѣтъ цѣломудрія, слезами и увѣщаніями убѣждалъ другаго присоединиться къ этому обѣту, какъ, напримѣръ, святая Цецилія своего мужа Валеріана, святой Аврелій свою жену Наталію, святой Хрисанфъ свою жену Дарію и т. д.

Даже родительская и дѣтская любовь по словамъ Христа,— «если кто приходитъ ко мнѣ и не возненавидитъ отца своего, и матери и жены и дѣтей и братьевъ и сестеръ, а притомъ и

[1]) *Augustin*, De temp. serm., 10

самой жизни своей, тотъ не можетъ быть моимъ ученикомъ».— считались несовмѣстимыми съ любовью къ Богу. (Съ жестокимъ безсердечіемъ бросали «ради Христа» дѣти своихъ родителей, родители дѣтей, чтобы въ уединеніи пустыни или монастыря посвятить всѣ свои заботы исключительно спасенію собственной души.) Мать святого Өеодосія напрасно совершила далекое путешествіе, чтобы еще разъ увидать сына въ его монашеской кельѣ. Святой Пименъ и его братья объявили своей старой матери, которая отыскала ихъ послѣ труднаго путешествія въ египетской пустынѣ, чтобы она уходила назадъ и что она увидится съ ними послѣ смерти. Одна вдова, по имени Павла, покинула своихъ дѣтей, чтобы удалиться къ монахамъ въ Іерусалимъ. Іеронимъ такими словами увѣщевалъ Иліодора оставить свою семью и сдѣлаться монахомъ: «если даже твой маленькій племянникъ будетъ обнимать тебя своими руками, если даже твоя мать съ распущенными волосами и разорвавши свою одежду будетъ указывать тебѣ на кормившую тебя грудь, если твой отецъ упадетъ передъ тобой на порогѣ дома,—перешагни черезъ тѣло твоего отца и бѣги безъ слезъ къ знаменію креста. Въ такихъ обстоятельствахъ жестокость есть единственное благочестіе» [1]). Потому что, говоритъ онъ въ другомъ письмѣ, «очень многіе монахи потеряли свою душу изъ за состраданія къ отцу и матери» [2]).

Далѣе, послѣдованіе Христу требовало отреченія отъ обладанія собственностью. Слова Христа къ юношѣ, который хотѣлъ сдѣлаться его ученикомъ: «поди продай имѣніе твое и раздай нищимъ» съ объясненіемъ, что никто не можетъ быть его ученикомъ, «кто не откажется отъ всякаго имѣнія», составляли, такъ сказать, твердое основное положеніе церковнаго ученія о пріобрѣтеніи и владѣніи матеріальнымъ имуществомъ. Съ точки зрѣнія этого ученія Григорій нисскій называлъ «мое» и «твое» вредными словами. Амвросій приравнивалъ личную собственность къ насильственному завладѣнію и воровству, а Кассіанъ называлъ ее «источникомъ всѣхъ золъ». Точно также и всякая экономическая дѣятельность, клонящаяся къ пріобрѣтенію денегъ или имущества, считалась опасною для вѣчнаго спасенія. Тертулліанъ отвергалъ ее въ слѣдующихъ словахъ: «если отбросить отъ себя жадность, причину всякаго пріобрѣтенія, то не останется больше

[1]) *Hieron.*, Ep. 14 ad Heliodorum.
[2]) Ep. 128.

никакой побудительной причины для занятія торговыми дѣлами». Тѣхъ-же, кто вслѣдствіе отсутствія рабочей дѣятельности оставался безъ хлѣба, онъ утѣшалъ тѣмъ, что голодную смерть, какъ и всякую смерть, должно претерпѣть ради Бога. «Вѣра не должна бояться голода, говорилъ онъ, ибо она должна знать, что ради Бога слѣдуетъ презирать голодъ, какъ и всякій другой родъ смерти» [1]). Эти строгія предписанія примѣнялись въ особенности къ духовенству. Карѳагенскій соборъ, бывшій въ 345—48 годахъ, а также Халкедонскій соборъ 451 года, запретили духовнымъ лицамъ всякія торговыя или промышленныя занятія ради личной выгоды. Особенно-же грѣховною уже въ древней церкви признавалась отдача денегъ въ ростъ, такъ какъ помогать ближнему слѣдовало ради полученія благъ не земныхъ, а небесныхъ. Поэтому соборы: Эльвирскій, Никейскій и Лаодикійскій запретили духовенству отдачу денегъ въ ростъ подъ страхомъ лишенія сана. По правилу Сальвіана у священника не должно оставаться ни малѣйшей части земнаго имѣнія. Вы должны, говоритъ онъ въ своемъ посланіи «къ Церкви», обходить всю землю босыми ногами; у васъ не должно оставаться даже посоха для опоры.

Но эти предписанія имѣли силу и по отношенію къ мірянамъ. Уже Эльвирскій соборъ распространилъ и на нихъ запрещеніе отдавать деньги въ ростъ. Вѣрующимъ не оставалось ничего больше, какъ дарить свои имѣнія или церкви или бѣднымъ. Въ вышеуказанномъ писаніи «Къ Церкви» Сальвіанъ такими словами усовѣщиваетъ тѣхъ, кто не хотѣлъ отдавать въ церковь все свое имущество: «кто думаетъ, что онъ не во всемъ грѣшенъ, тому не надо отдавать всего». Онъ не одобрялъ и завѣщательныхъ распоряженій объ имуществѣ, кромѣ передачи его въ церковь, или на благотворительныя дѣла. Тотъ, кто оставляетъ наслѣдство дѣтямъ, не былъ, по его мнѣнію, ученикомъ Христовымъ, такъ какъ такой наслѣдодатель доказываетъ, что онъ любитъ своихъ дѣтей больше, чѣмъ Христа. Совершеніе духовнаго завѣщанія въ пользу другихъ лицъ, особенно не состоящихъ въ родствѣ, казалось ему совершеннымъ «безуміемъ», за которое наслѣдодатель долженъ подвергнуться вѣчному осужденію. Эта проповѣдь Евангелія бѣдности дѣйствовала не менѣе притягательно, чѣмъ и ученіе церкви о цѣломудріи. «У грековъ, говоритъ церковный историкъ Евсевій, былъ лишь одинъ

[1]) De idol., гл. 11 и 12.

человѣкъ, который покинулъ свое отечество и изъ любви къ философіи сдѣлался отшельникомъ, это—Демокритъ. Мы-же можемъ указать не одного или двухъ, а цѣлыя тысячи такихъ, которые продали свое имѣніе, вырученныя деньги раздѣлили между бѣдными, а сами послѣдовали Христу» [1]). Естественно, что для церкви было еще болѣе ненавистно, чѣмъ владѣніе богатствомъ, наслажденіе имъ. Въ своемъ сочиненіи «Объ одеждѣ дѣвицъ» Кипріанъ горячо возставалъ противъ роскоши. «Тѣ, говоритъ онъ въ немъ, кто одѣвается въ шелкъ и пурпуръ не могутъ быть пріятны Христу» [2]). Золотыя и жемчужныя украшенія были для него изобрѣтеніями дьявола [3]), а крашенье волосъ и употребленіе румянъ и пудры—оскорбленіемъ Бога, такъ какъ употребленіе такихъ средствъ измѣняло въ человѣкѣ образъ Божій [4]). Жизнь вѣрующихъ должна была быть не наслажденіемъ, а ежедневнымъ распятіемъ плоти. Особенно большія ограниченія полагались относительно пищи. Думали, что посредствомъ воздержанія отъ пищи, какъ и отъ половыхъ сношеній, вѣрующій возвышается до сверхземнаго образа бытія. Златоустъ называлъ постъ «подражаніемъ ангеламъ» [5]). Что черезъ него теряло тѣло, то пріобрѣтала душа. Поэтому Златоустъ называетъ постъ также «Пищею души» [6]). Василій и папа Левъ считали даже грѣхопаденіе первыхъ людей за нарушеніе поста.

Наконецъ, такъ же рѣшительно, какъ государственную службу, бракъ и семью и промышленную дѣятельность, отрицала церковь и науку, поскольку послѣдняя имѣла своимъ предметомъ земныя вещи. Въ словахъ апостола Павла:—«мудрость міра сего есть безуміе передъ Богомъ» [7])—видѣли полное выраженіе отношенія христіанина къ мірской наукѣ. Тертулліанъ высказалъ презрѣніе церкви къ наукѣ въ извѣстной сатирѣ на человѣческій разумъ: «я вѣрю, потому что это нелѣпо». Такимъ образомъ то обстоятельство, что христіанское вѣроученіе должно было казаться нелѣпостью для людей того времени, было для него именно лучшимъ доказательствомъ его сверхъестественности. Всего опредѣленнѣе высказался о ничтожествѣ мірского знанія Лактанцій въ своихъ

[1]) Demonstr. evangel., 3. гл. 3 и 6.

[2]) Гл. 10.

[3]) Гл. 11.

[4]) Гл. 12.

[5]) De jejun. serm., 1.

[6]) Sup. Gen. 1 hom., 1.

[7]) Коринѳ., I, 3, 19.

«Семи книгахъ божественныхъ учрежденій», написанныхъ во время гоненія Діоклетіана. «Потому что спрашивать или стараться узнавать о причинахъ явленій природы, о томъ, такой-ли величины солнце, какъ намъ кажется, или оно гораздо больше всей земли; имѣетъ-ли луна шарообразную или вдавленную форму; прикрѣплены-ли звѣзды неподвижно на небѣ, или могутъ свободно двигаться въ воздухѣ; какъ велико само небо и изъ чего оно состоитъ; неподвижно-ли оно, или движется съ невѣроятной быстротой; какая величина земли, или чѣмъ она поддерживается въ равновѣсіи,—желать все это объяснить и обо всемъ построить предположенія, это по моему совершенно все равно, какъ если-бы мы пожелали начать разговоръ объ устройствѣ какого-нибудь отдаленнаго города, котораго мы никогда не видали и о которомъ ничего не знаемъ, кромѣ его названія. Насъ-бы конечно сочли за сумасшедшихъ, если-бы мы захотѣли имѣть свѣдѣнія о такомъ предметѣ, о которомъ мы ничего не можемъ знать. На сколько-же болѣе безумными и бѣшеными должны мы считать тѣхъ, кто думаетъ, что знаетъ природу, о которой люди ничего знать не могутъ»[1]). Утвержденіе, что земля есть шаръ, покрытый со всѣхъ сторонъ сушей и моремъ и населенный людьми и животными, кажется ему шуткой, на смѣхъ высказанной философами. Во всякомъ случаѣ о такихъ глупостяхъ не стоитъ больше говорить[2]). Ему совершенно непонятно какую въ самомъ дѣлѣ цѣль можетъ имѣть такое знаніе о причинахъ явленій природы. Какое блаженство, спрашиваетъ онъ, могу я пріобрѣсти оттого, что узнаю откуда вытекаетъ Нилъ, или какія басни физики разсказываютъ о небѣ[3])? Также и Августинъ лишь на столько цѣнилъ науку о природѣ, насколько она вела къ познанію Бога. Все же остальное естествознаніе, лежащее внѣ этой задачи, онъ тоже считалъ безполезнымъ[4]). Въ своемъ «Государствѣ Божіемъ» онъ предостерегалъ отъ занятій мудростью этого міра, вмѣсто мудрости божіей[5]). Философіи Платона онъ лишь потому давалъ предпочтеніе передъ прочею мірскою мудростью, что она занималась познаніемъ не природы, а Бога.

Не болѣе цѣнными, чѣмъ естествознаніе, считались и прочія

[1]) Divinarum institutionum, lib. 3, cap. 3.
[2]) L. c., кн. 3, гл. 24
[3]) L. c., кн. 3, гл. 8.
[4]) Confess., 10, 55.
[5]) De civitate Dei, 8, гл. 10.

науки. На нихъ смотрѣли, какъ на помѣху религіозному назиданію. Коммодіанъ въ своей стихотворной апологіи, появившейся въ серединѣ третьяго столѣтія, очень заботливо предостерегаетъ даже образованныхъ язычниковъ противъ чтенія Виргилія, Цицерона и Теренція, потому что это занятіе имъ будетъ безполезно при смерти [1]). Блаженный Іеронимъ долженъ былъ отражать частые и сильные упреки въ томъ, что онъ въ своихъ писаніяхъ цитировалъ мѣста изъ античныхъ авторовъ. Онъ и самъ чувствовалъ угрызенія совѣсти за свои свѣтскія знанія и разъ ночью видѣлъ во снѣ, что ангелы бичевали его передъ престоломъ Христа-судіи за его пристрастіе къ Плавту и Цицерону [2]). Идеальные типы христіанской добродѣтели, святые пустынники, высказывали тоже иногда такое ясно-выраженное презрѣніе къ человѣческой мудрости, что считали незнаніе необходимымъ условіемъ благочестія. Афанасій разсказываетъ, что святой Антоній, когда онъ былъ мальчикомъ, не учился ни читать, ни писать, потому что онъ боялся, выучившись этому, войти въ знакомство съ другими мальчиками, которые мѣшали-бы ему въ его молитвахъ. Святой Павелъ, о которомъ св. Антоній говорилъ, что онъ пристыдилъ всѣхъ пустынниковъ своей добродѣтелью, былъ такъ невѣжественъ, что онъ даже не зналъ, кто жилъ раньше, Христосъ или пророки.

Страдальческій образъ Спасителя былъ во всѣхъ отношеніяхъ идеальнымъ типомъ церковной этики. Какъ Христосъ жилъ и дѣйствовалъ безъ родины, безъ жены, безъ собственности, безъ научнаго образованія, такъ и тѣ, кто хотѣли слѣдовать за нимъ, должны были отречься отъ всѣхъ интересовъ чувственнаго міра. Василій Великій, родившійся въ тридцатыхъ годахъ четвертаго вѣка, кратко изложилъ задачи послѣдователя Христа въ слѣдующихъ словахъ: «Пока человѣкъ развлеченъ земными заботами, онъ не можетъ ясно познать истину. Единственное средство избавиться отъ заботъ, это отреченіе отъ всего міра. Но это отреченіе состоитъ не въ томъ, чтобы только тѣлесно находиться внѣ міра, а въ томъ, чтобы отрѣшить душу свою отъ общенія съ тѣлесными ощущеніями и, оставаясь безъ дома, безъ родины, безъ товарищей, безъ имѣній и помѣстій, безъ собственности, безъ торговыхъ занятій, безъ средствъ существованія,

[1]) *Ad. Ebert*, Commodians carmoen apologeticum въ Abhandl. der Königl. sächs. gesellsch. d. Wissensch. T. 12, стр. 932.

[2]) Ep. 22 ad Eustochium.

безъ промысла, безъ знанія человѣческихъ наукъ, быть напротивъ всегда готовымъ къ воспріятію въ своемъ сердцѣ божественнаго ученія». Вмѣстѣ съ этимъ Василій рисуетъ внѣшній образъ, въ которомъ долженъ являться ученикъ Христа и который долженъ отражать на себѣ внутреннее душевное состояніе полнаго отреченія отъ міра. Онъ требовалъ, чтобы у него «были печальные и опущенные къ землѣ глаза, небрежная походка, нечесанные волосы и грязная одежда».

Чтобы жить по возможности сходно съ этимъ христіанскимъ идеаломъ добродѣтели, тысячи людей отказывались отъ родины и семьи и удалялись въ уединеніе лѣсистыхъ горъ и пустынь. Вдали отъ всѣхъ радостей и развлеченій общества эти отшельники жили или каждый отдѣльно, или соединяясь въ большомъ числѣ для совмѣстнаго богослуженія и аскетическихъ покаянныхъ упражненій. Изъ соединенія такихъ отказавшихся отъ свѣта людей образовались во второй половинѣ четвертаго вѣка монастырскія общины. Съ удивительной жестокой суровостью эти пустынники и монахи умерщвляли свою плоть всяческими лишеніями и страданіями. Одинъ десятки лѣтъ стоялъ прикованный цѣпями къ столбу, другой, чтобы стать господиномъ своихъ плотскихъ страстей, раздиралъ свою кожу острыми каменьями, третій, когда его одолѣвалъ сонъ, прислонялся къ стѣнѣ, четвертый связывалъ шею съ туловищемъ короткою цѣпью, такъ что долженъ былъ пресмыкаться, какъ животное, съ опущенной къ землѣ головой. Всѣ старались умерщвлять свою плоть самымъ суровымъ постомъ: нѣкоторые питались лишь черезъ день, другіе черезъ два дня и то лишь въ самомъ незначительномъ количествѣ. Многіе принимали пищу съ еще большими промежутками. Такіе люди были идеалами угасающаго древняго міра. Златоустъ далъ восторженное описаніе жизни монаховъ въ антіохійскихъ горахъ: «Здѣсь, въ этихъ горахъ и лѣсахъ, городъ добродѣтелей, здѣсь находятся хижины святыхъ». Тихо и мирно проходитъ день этихъ счастливыхъ людей. Никакія ссоры о томъ что мое, что твое, не затмѣваютъ этого безоблачнаго неба. Даже самая смерть приноситъ не печаль, а лишь исполненіе давнишняго желанія. Съ такимъ-же одушевленіемъ Руфинъ описывалъ «жизнь отцовъ» въ Онвандѣ. «Никто изъ нихъ, разсказываетъ онъ, не подвергается страданіямъ болѣзни, но когда одинъ изъ нихъ приближается къ смерти, то онъ предвидитъ ее заранѣе, сообщаетъ объ этомъ своимъ братьямъ, прощается

8*

со всѣми, ложится и радостно испускаетъ духъ» [1]). Въ этихъ пустыно-жителяхъ трансцендентная идея христіанской метафизики нашла полнѣйшее свое выраженіе. Они были героями аскетизма, «атлетами Бога». Ихъ жизнь, свободная отъ всѣхъ тѣлесныхъ потребностей и слабостей, являлась какъ-бы предвосхищеніемъ безтѣлеснаго существованія въ будущей жизни. Чѣмъ болѣе они умерщвляли въ себѣ чувственность, тѣмъ ближе чувствовали себя къ Божеству. Умерши для земного міра, они довѣрчиво входили въ общеніе съ духовнымъ міромъ того свѣта. Они имѣли чудесныя видѣнія небесныхъ и адскихъ существъ и были одарены божественною силою чудотворенія. «Они такъ сильны своими духовными добродѣтелями, говоритъ Руфинъ о ѳиваидскихъ монахахъ, что всѣ они творятъ чудеса» [2]). Церковь сопричислила къ лику святыхъ большое число этихъ подвижниковъ и тѣмъ самымъ выставила ихъ въ качествѣ образцовъ христіанскаго образа жизни.

Въ общемъ нравственное ученіе церкви представляло собою нѣчто въ существѣ своемъ совершенно обратное нравственнымъ представленіямъ древности. Очевидно паденіе послѣднихъ дало возможность церкви довести свое ученіе добродѣтели до такой чрезвычайной противоположности. Подчинившая себѣ всѣ отношенія римская идея государства, установившая поклоненіе генію императора, какъ божеству, побудила христіанъ къ ихъ столь ясно выраженному отреченію отъ государства. Дикому половому разврату римскаго общества христіане противопоставили свое строгое ученіе цѣломудрія, неохотно допускавшее даже бракъ. Жаждѣ наслажденій римскаго общества, видѣвшаго въ богатствѣ высшее счастье, они противопоставили аскетическій идеалъ бѣдности, отрицающей всякое обладаніе имуществомъ. Противъ исключительнаго признанія цѣнности лишь одной земной жизни они съ такой-же исключительностью выставили будущую жизнь, какъ единственную, имѣющую цѣнность, цѣль человѣческой жизни.

Такимъ образомъ трансцендентная идея христіанскаго вѣроученія требовала полнѣйшаго разграниченія здѣшней и будущей жизни, міра и церкви. Однако это разграниченіе двухъ областей было крайне одностороннее, такъ какъ церковь отвергала всякое мірское, т. е. государственное вмѣшательство въ ея сферу, но

[1]) Vitae patrum, гл. 17.
[2]) L. c., гл. 17.

со своей стороны не только не упускала случаевъ вмѣшиваться въ законодательство и политику, но и сама горячо добивалась этого участія. Таже мысль, изъ которой вытекло раздѣленіе церкви и міра,—мысль о божественномъ характерѣ священства,—дѣлала возможнымъ для церкви требовать для себя гораздо высшаго авторитета, чѣмъ какимъ пользовалось какое-либо другое учрежденіе. Раздѣленіе церкви и міра было лишь переходной степенью къ господству первой надъ вторымъ. Кто уходилъ отъ міра, тотъ дѣлалъ это лишь для того, чтобы посвятить себя служенію церкви. Церковь была положительной цѣлью отказа отъ міра. Она отвлекала всѣ силы отъ міра для того, чтобы соединить ихъ вновь въ служеніи ей. Государство, семья и личность только въ церкви находили истинную свою цѣль, истинное содержаніе своего существованія. Послѣдованіе Христу состояло въ усиленіи могущества церкви. Отрицаніе государства имѣло послѣдствіемъ то, что его законодательство и исполнительная власть были подчинены заповѣдямъ церкви; отрицаніе земной любви,—то, что правовой и обычный порядокъ семейной жизни опредѣлялся церковными распоряженіями; отрицаніе мірской собственности—то, что церковь черезъ благочестивыя пожертвованія получила неисчислимыя богатства; отрицаніе свѣтской науки—что всякое познаніе и критика были подчинены церковной догматикѣ.

Въ силу своего божественнаго авторитета, церковь требовала прежде всего подчиненія себѣ мірской правительственной власти. Она съ явнымъ пренебреженіемъ смотрѣла на государство, какъ на человѣческое учрежденіе. Только при условіи, что оно будетъ слѣдовать ея руководству, церковь допускала, чтобы и на государство падалъ отблескъ ея божественнаго права. При этомъ условіи она признавала государство происходящимъ отъ нея божественнымъ учрежденіемъ и его цѣли,—если притомъ онѣ совпадали съ ея собственными,—правильными. Право церкви, въ силу ея божественнаго характера на господство надъ государствомъ, сдѣлалось со времени обращенія римскаго государства въ христіанство Константиномъ Великимъ и его наслѣдниками, прочно-утвержденнымъ тезисомъ церковной литературы.

На сколько высоки были требованія церкви о подчиненіи государства ея цѣлямъ, видно изъ словъ, сказанныхъ, по сообщенію церковнаго историка Руфина, императоромъ Константиномъ собравшимся въ Никеѣ епископамъ. Когда послѣдніе

по поводу одного спорнаго вопроса обратились къ рѣшенію императора, то онъ, разсказываетъ Руфинъ, отвѣтилъ имъ слѣдующее: «Богъ поставилъ васъ священниками и далъ вамъ власть творить судъ и надъ нами, такъ что мы справедливо можемъ подлежать вашему суду, вы же не подлежите суду человѣческому. Поэтому ожидайте себѣ суда отъ Бога, и ваши споры должны быть предоставлены Его рѣшенію. Вы намъ поставлены отъ Бога, какъ боги, а неприлично, чтобы человѣкъ былъ судьею надъ богами [1]). Григорій Назіанзинъ, современникъ Руфина, обратился къ представителямъ государственной власти со словами: «Законъ Христовъ подчиняетъ васъ нашей власти и нашему суду. Мы тоже властвуемъ и наша власть выше вашей. Развѣ можетъ духъ уступать матеріи, или небесное земному»? [2]) Златоустъ также утверждаетъ, что между священствомъ и императорской властью такое же различіе, какъ между духомъ и тѣломъ. Императоръ властвуетъ надъ послѣднимъ, а священникъ надъ первымъ; поэтому и царь долженъ склонять свою голову подъ рукою священника» [3]). Въ 493 г., т. е. около ста лѣтъ спустя, римскій епископъ Геласій I написалъ восточно-римскому императору Анастасію знаменитыя слова, часто цитируемыя въ средніе вѣка: «Есть двѣ власти, пресвѣтлѣйшій императоръ, которыми управляется міръ: священный авторитетъ духовенства и царская власть. Но первая изъ нихъ на столько выше, на сколько важнѣе отчетъ, который священство сравнительно съ царями, должно отдать передъ судомъ Божіимъ».

Господство церкви надъ государствомъ прежде всего и наиболѣе сильно выражалось на практикѣ въ отношеніяхъ государства къ язычникамъ и еретикамъ. Въ то время, какъ античное римское государство интересовалось исключительно утвержденіемъ своего военнаго и экономическаго могущества и потому относилось съ величайшей терпимостью къ чужимъ культамъ, пока они не казались ему, подобно христіанскому вѣроученію, опасными для его спокойствія, римское государство, находившееся подъ руководствомъ церкви, проявило жестокую суровость по отношенію ко всѣмъ религіознымъ ученіямъ, несходнымъ съ правовѣрнымъ исповѣданіемъ. Представленіе о томъ, что спасеніе человѣчества исключительно зависѣло отъ исповѣданія имъ

[1]) *Ruf.*, Hist. eccles., к. 10, гл. 2.

[2]) Orat., 17.

[3]) De sacerdote, III, 1.

проповѣдуемыхъ церковью религіозныхъ истинъ, заставляло признать, что уничтоженіе всѣхъ чуждыхъ культовъ являлось распоряженіемъ, требуемымъ самыми существенными интересами человѣчества. Согласно этому представленію, всякое неправовѣрное исповѣданіе влекло за собою вѣчное осужденіе; поэтому государство и церковь, терпѣвшіе такое ложное ученіе, становились соучастниками въ допущеніи гибели безчисленныхъ душъ. Съ этой точки зрѣнія не уничтоженіе всѣхъ неправовѣрныхъ ученій, а напротивъ терпимость по отношенію къ нимъ являлась жестокостью относительно человѣческаго рода. Поэтому уже Іеронимъ опровергалъ высказанный церкви упрекъ въ жестокости словами: «Благочестіе для Бога не есть жестокость». Августинъ совершенно опредѣленно признавалъ терпимость жестокостью. Онъ думалъ, что и въ библіи можно найти доказательство того, что самъ Богъ желалъ принужденія для душъ. Такимъ доказательствомъ онъ считалъ обращеніе апостола Павла, указывая на которое онъ говоритъ: «Чудесно то, какъ привлеченный къ Евангелію тѣлеснымъ наказаніемъ сдѣлалъ для распространенія Евангелія больше, чѣмъ тѣ, кто были призваны словомъ». Неоднократно взывалъ онъ къ помощи государства противъ пелагіанъ и донатистовъ. Любимымъ его изреченіемъ противъ ересей были слова изъ Евангелія отъ Луки: «заставь ихъ войти» [1]. Карѳагенскій соборъ 401 года постановилъ просить императора разрушить еще остававшіеся въ Африкѣ языческіе храмы и уничтожить вездѣ остатки древняго идолопоклонства. И государство дѣйствительно очень часто слушалось этихъ напоминаній церкви и жестоко преслѣдовало всѣ неправовѣрныя исповѣданія. Въ 324 году Константинъ еще гарантировалъ древней народной вѣрѣ терпимость рядомъ съ христіанствомъ. Въ эдиктѣ о вѣротерпимости, изданномъ въ этомъ году, онъ говоритъ: «Чтобы сохранить ненарушимый миръ въ народѣ, я объявляю, что всѣ, кто еще остается въ заблужденіи язычества, могутъ пользоваться такимъ-же спокойствіемъ, какъ и вѣрующіе. Пусть тѣ, кто уклоняется отъ послушанія Богу, сохраняютъ свои храмы, посвященные лжи, если они этого хотятъ». Но уже изъ этого эдикта можно видѣть, что обѣщанная языческому культу терпимость не долго будетъ продолжаться, такъ какъ выраженія эдикта представляли нравственное опроверженіе этого культа и находились въ коренномъ противорѣчіи съ его

[1] Отъ Луки, 14, ст. 23.

юридическимъ содержаніемъ. Впослѣдствіи Константинъ, какъ мы увидимъ, повидимому запретилъ культъ древнихъ боговъ. Во всякомъ случаѣ его сынъ Констанцій запретилъ его въ 353 году подъ угрозою смертной казни. Ѳеодосій Великій тоже установилъ смертную казнь для тѣхъ, кто приносилъ жертвы богамъ, и велѣлъ разрушить ихъ храмы. Далѣе уже Константинъ установилъ наказаніе за переходъ христіанина въ іудейство. Констанцій опредѣлилъ, что наказаніемъ за такой переходъ должна быть конфискація имущества. Въ 382 году Ѳеодосій угрожалъ манихеямъ смертной казнью. Такъ-же жестоко преслѣдовало государство и христіанскихъ еретиковъ. Послѣ осужденія Арія, императорскимъ указомъ было предписано сжечь всѣ его писанія, съ добавленіемъ: «кто скроетъ хоть одну книгу—подвергается смерти» [1]). Аріанскія церкви были разрушены, ихъ собранія запрещены. Въ 380 году закономъ императора Граціана прискилліане были изгнаны изъ страны. Правда, въ слѣдующемъ году законъ этотъ былъ отмѣненъ; но въ 385 году, черезъ два года послѣ смерти Граціана, по ходатайству нѣсколькихъ епископовъ, основатель секты прискилліанъ былъ казненъ вмѣстѣ со многими своими послѣдователями. Въ 380 году появился знаменитый эдиктъ императора Ѳеодосія, возводившій христіанское вѣроученіе на степень государственной религіи, исповѣданіе которой ставилось въ обязанность всѣмъ народамъ имперіи, а исповѣданіе всякой другой запрещалось подъ страхомъ строгаго наказанія. За отпаденіе отъ христіанства вскорѣ послѣ того Граціаномъ было назначено наказаніе: лишеніе права римскаго гражданства. По указу императора Гонорія въ 418 году пелагіане наказывались изгнаніемъ и конфискаціей имущества. Законъ 421 года подтвердилъ этотъ указъ. Съ такою-же строгостью преслѣдовались и донатисты. Императоръ Маркіанъ указомъ 452 года запретилъ приверженцамъ монофизитскаго лжеученія всякія собранія; духовенству монофизитовъ онъ угрожалъ пожизненнымъ изгнаніемъ и лишеніемъ имущества, а сочиненія ихъ велѣлъ сжигать.

Такимъ образомъ идея всемірнаго владычества церкви въ теченіи немногихъ десятилѣтій покорила себѣ государство. Но участіе церкви въ дѣлѣ управленія не ограничивалось косвеннымъ вліяніемъ ея на государство. Напротивъ, церковь перенесла

[1]) *Сократъ*, 1, 8

на себя непосредственно многія государственныя функціи. Вмѣстѣ съ собственнымъ судомъ, съ учрежденіемъ котораго по уставу, изданному Константиномъ Великимъ, клиръ освобожденъ былъ отъ подсудности свѣтскимъ судамъ, церкви были предоставлены также права судебной инстанціи и по отношенію къ мірянамъ. Спорящія стороны имѣли право вмѣсто свѣтскаго суда обращаться къ духовному. Константинъ предоставилъ усмотрѣнію каждой стороны переносить спорное дѣло въ духовный судъ, даже и тогда, когда оно уже было начато у свѣтскаго судьи. Однако императоръ Валентиніанъ въ 452 году снова ограничилъ компетенцію духовнаго суда, установивъ, что къ нему можно обращаться лишь съ согласія обѣихъ сторонъ и то лишь когда спорный вопросъ имѣлъ духовный характеръ. Власть церкви получила очень человѣколюбивый характеръ оттого, что на ея богослужебныя зданія перенесено было связанное ранѣе съ языческими храмами право убѣжища, что за тѣмъ церковь получила право заступничества передъ свѣтскими судьями за осужденныхъ преступниковъ, въ особенности-же оттого, что къ ней перешло завѣдываніе самой популярной областью государственнаго управленія, именно благотворительностью, т. е. забота о бѣдныхъ, больныхъ, вдовахъ и сиротахъ, или-же право наблюденія за благотворительной дѣятельностью государства. Вслѣдствіе этого за государствомъ осталась лишь та часть управленія, которая обременяла гражданъ податями и повинностями,—взиманіе налоговъ, уголовная юстиція, полиція и военное дѣло. Даже и ненависть, возбуждаемая суровыми эдиктами о наказаніяхъ язычниковъ и христіанскихъ еретиковъ, падала большею частію на государство, потому что оно ихъ издавало и исполняло, хотя дѣйствительною виновницею ихъ и была церковь. Но ограничивая свои отношенія къ подданнымъ лишь требованіемъ отъ нихъ исполненія тяжелыхъ повинностей, государство само становилось въ положеніе повелителя, дѣйствующаго насиліемъ, тогда какъ оно оставляло церкви исполненіе всѣхъ задачъ любви и милосердія. Отношеніе духа и матеріи, которое учителя церкви сравнивали съ отношеніемъ церкви къ государству, въ общемъ осуществлялось на дѣлѣ. Церковь была направляющею, государство исполняющею силою. Императоръ Констанцій со своей стороны призналъ это отношеніе, обратившись въ 359 году къ епископамъ, собравшимся въ Римини, со словами: «Несом-

нѣнию, что спасеніе всѣхъ народовъ широко покоится на этомъ основаніи (т. е. на церкви) [1]).

Какъ церковь требовала себѣ господства надъ государствомъ, такъ-же точно, на основаніи своего священнаго характера, она предъявила требованіе и на авторитетное положеніе по отношенію къ установленію правоваго и нравственнаго порядка въ семьѣ и прежде всего опредѣлила законное основаніе для дѣйствительности брака. Презрительное отношеніе церкви къ браку побудило уже сыновей Константина Великаго отмѣнить дѣйствовавшій въ то время законъ—lex poppea, налагавшій денежный штрафъ на безбрачныхъ. Но чтобы снять съ брака лежавшее на немъ пятно чувственности, а также чтобы защитить вступающихъ въ бракъ христіанъ отъ опасностей невѣрія, вошло въ обычай при заключеніи брака испрашивать согласія епископа. Въ письмѣ Игнатія къ Поликарпу, которое можетъ быть и не подлинно, но во всякомъ случаѣ относится къ раннему времени, говорится: «Вступающимъ въ бракъ мущинамъ и и женщинамъ слѣдуетъ заключать ихъ союзъ по совѣту епископа, чтобы ихъ связь была во имя Господа, а не по плоти». Тертулліанъ уже утверждалъ, что брачный союзъ, о которомъ не было заявлено церкви, долженъ быть поставленъ наравнѣ съ блудомъ [2]). Позднѣе браки съ неправовѣрными были запрещены подъ страхомъ отлученія отъ церкви. Тертулліанъ и ихъ приравнивалъ къ блуду [3]). Эльвирскій соборъ дозволилъ правовѣрнымъ бракъ съ еретиками и іудеями лишь подъ условіемъ, чтобы неправовѣрный брачущійся перешелъ въ правовѣріе. Таковоже было и рѣшеніе Лаодикійскаго собора, бывшаго въ 343—381 годахъ. Халкедонскій соборъ возложилъ обязанность наблюденія за исполненіемъ этого предписанія спеціально на низшихъ служителей церкви.

Источникомъ церковнаго могущества въ значительной мѣрѣ было евангеліе добровольной бѣдности, потому что все имущество, приносимое въ жертву Христу, поступало въ церковь. По мнѣнію Сальвіана ничѣмъ нельзя было лучше достичь спасенія души, какъ передачею всего въ церковь. Такимъ путемъ послѣдняя черезъ свою проповѣдь бѣдности пріобрѣла несмѣтныя

[1]) Sacros. conc., издан. Ф. Лаббе и Габр. Госсарта, Парижъ, 1671 г., т. 2, стр. 793.

[2]) De monogamia, Гл. 11.

[3]) Ad uxorem, lib. 2, 3.

богатства. Языческій историкъ Зосимъ смѣялся надъ монахами, говоря, «что съ самаго возникновенія своего они преслѣдуютъ одинъ планъ: присвоить себѣ большую часть земельной собственности и подъ предлогомъ, что надо дѣлиться съ бѣдными, они всѣхъ дѣлаютъ бѣдными» [1]).

Наконецъ отрицаніе свѣтской науки направило все умственное образованіе на служеніе церкви. Такъ какъ всякое знаніе должно было имѣть лишь одну цѣль,—подготовить человѣка для будущей жизни, и такъ какъ вѣрныя свѣдѣнія о послѣдней могла дать только церковь, то вся человѣческая мудрость имѣла слѣдовательно одну цѣль—доказать и сдѣлать понятной истину церковнаго ученія о будущей жизни. Только съ точки зрѣнія церковнаго вѣроученія было доступно пониманіе міра и человѣческой жизни. Вѣроученіе церкви было основаніемъ всякаго знанія. Когда Лактанцій, Коммоліонъ, Іеронимъ и Августинъ въ вышеприведенныхъ словахъ отвергали изученіе свѣтскихъ наукъ, то они въ тоже время высказывались за ограниченіе науки познаніемъ священныхъ истинъ, которымъ учила церковь. Церковь утверждала всякое знаніе, всякое изученіе въ предѣлахъ ея аскетической и іерархической системы. Философія, исторіографія, естествознаніе и искусство служили не для самихъ себя, но для церкви и ея ученія.

Церковь сдѣлалась центромъ всѣхъ интересовъ и мѣриломъ всякой критики. Сужденіе о человѣкѣ опредѣлялось не нравственнымъ его характеромъ, а его церковнымъ правовѣріемъ. Самыя благородныя и высокодаровитыя личности поносились самыми жестокими и позорными ругательствами, если они держались религіозныхъ взглядовъ не сходныхъ съ ученіемъ церкви. «Никакой дикій звѣрь, утверждаетъ Амміанъ Марцеллинъ, не бываетъ такимъ дикимъ, какъ христіане, когда они разнятся другъ отъ друга по вѣрѣ» [2]). Лактанцій называетъ «проклятымъ животнымъ» Деція, бывшаго превосходнымъ императоромъ, но язычникомъ. Отпавшаго отъ христіанства императора Юліана его современникъ и школьный товарищъ Григорій Назіанзинъ обвиняетъ въ самомъ низкомъ развратѣ, хотя императоръ, подобно христіанамъ, отличался самымъ строгимъ воздержаніемъ. Даже убійство императора нашло себѣ защитника въ церковномъ историкѣ Созоменѣ. Разсказывая, что Юліанъ, по утвержденію Либа-

[1]) Historiae, 5, 23.

[2]) XXII, 5, 4; XXVII, 3, 12

нія былъ убитъ во время сраженія христіаниномъ—солдатомъ, онъ сравниваетъ послѣдняго съ тиранноубійцами древней Греціи, прибавляя: «еще менѣе заслуживаетъ порицанія тотъ, кто ради Бога и вѣры совершилъ этотъ смѣлый поступокъ» [1]. Арія называли извергомъ уже послѣ его смерти, происшедшей, судя по признакамъ, отъ отравы. Изданный императоромъ Ѳеодосіемъ эдиктъ 380 года, которымъ исповѣданіе христіанской вѣры возводилось на степень государственнаго закона, называетъ всѣхъ иновѣрцевъ «безумными и сумасшедшими». Съ другой стороны правовѣрному, именно за его правовѣріе, извинялась всякая безнравственность и дозволялось всякое насиліе. Неистовыя толпы монаховъ бродили по провинціямъ имперіи, разрушая храмы и разбивая статуи древнихъ боговъ. Епископы становились во главѣ народной толпы, какъ это было напр. въ Эдессѣ, въ Апамеѣ и въ Александріи. Епископъ Амвросій взялъ на себя защиту христіанъ, которые сожгли синагогу въ Каллиникѣ, въ Месопотаміи. Когда императоръ Ѳеодосій приказалъ участвовавшему въ уничтоженіи синагоги каллиникскому епископу выстроить ее на свой счетъ, то Амвросій объявилъ, что епископъ будетъ измѣнникомъ своей вѣрѣ, если онъ исполнитъ это приказаніе; онъ самъ-бы сдѣлался виновнымъ въ такомъ же нарушеніи закона, если бы въ его епархіи еще были синагоги. Императорскій указъ, въ которомъ велѣно было вновь построить синагогу, онъ называлъ позоромъ для церкви. Ѳеодосій наконецъ былъ принужденъ принять мѣры противъ фанатизма, превосходившаго даже его собственную правовѣрную ревность, и запретить разрушеніе храмовъ. Августину пришлось даже опровергать утвержденіе, что правовѣрный христіанинъ, если онъ только имѣетъ правильную вѣру, не будетъ осужденъ даже въ томъ случаѣ, если онъ велъ преступную жизнь [2]. Благородная гуманность христіанскаго нравственнаго ученія была совершенно уничтожена церковной догматикой.

Сила народовъ, соединенныхъ въ римскую имперію, выражавшаяся ранѣе въ идеѣ государственнаго могущества, теперь совершенно отошла отъ государства и съ такою-же исключительностью обратилась къ міроотрицающей идеѣ церкви, какъ прежде къ государству. Поэтому процессъ развитія римской церкви былъ въ тоже время и процессомъ разложенія римскаго го-

[1]) Sozomenos, VI, 2.

[2]) De civitate Dei, 1. 21, гл. 21 и сл.

сударства. Внутренняя связь между этими двумя явленіями всего яснѣе выражена въ одномъ произведеніи величайшаго изъ западныхъ учителей церкви, въ которомъ античный міръ свелъ, такъ сказать, свои счеты и подвелъ итоги всей своей исторіи. Это было сочиненіе блаж. Августина «О государствѣ Божіемъ», написанное имъ для опроверженія обвиненія христіанства въ томъ, что оно было причиною паденія древняго государства. Онъ утверждалъ, что скорѣе въ этомъ виновато было безбожіе римлянъ. Для доказательства этого положенія онъ даетъ критическій обзоръ всего пути, пройденнаго римской исторіей, и въ немъ излагаетъ, какъ всѣ стремленія римлянъ съ самаго начала имѣли свое основаніе въ грѣхѣ. Въ этой книгѣ Августинъ радикально разошелся съ общей традиціей классической древности. И именно эта книга, которая должна была доказать невиновность христіанскаго ученія въ паденіи имперіи, болѣе всякаго другаго произведенія древне-христіанской литературы свидѣтельствовала о внутренней связи между упадкомъ государства съ одной стороны и возрастаніемъ церкви съ другой. Античное общество того времени въ этомъ произведеніи одного изъ величайшихъ своихъ умовъ признало совершившійся тѣмъ временемъ фактъ разрушенія имперіи. Настоящій жизненный нервъ римской исторіи,—завоевательную политику,—Августинъ называетъ «великимъ грабежемъ» [1]). Даже въ лучшемъ періодѣ римской строгости нравовъ, за который онъ считаетъ время до разрушенія Карѳагена, Августинъ не находитъ ничего, кромѣ множества несправедливостей, насилій и пороковъ [2]). Еще въ гораздо большей степени все это было въ послѣдующемъ періодѣ. Онъ сравниваетъ римское государство съ домомъ Сарданапала. Римская исторія со времени паденія Карѳагена представляется ему одной продолжающейся дикой оргіей [3]). Расширеніе римскаго государства во всемірное, для чего римляне въ теченіе вѣковъ напрягали всѣ свои усилія, онъ называетъ причиною безконечной вражды [4]). Римское государство, по его словамъ, строго говоря не должно-бы называться государствомъ, такъ какъ въ немъ не было существеннаго его признака, именно справедли-

[1]) Кн. 4, гл. 6.

[2]) Кн. 2, гл. 18.

[3]) Кн. 2, гл. 20.

[4]) Кн. 3, гл. 10.

вости [1]). Римъ былъ вторымъ Вавилономъ [2]). Такія же отрицательныя сужденія Августинъ высказывалъ и о личностяхъ, на которыя по преимуществу смотрѣли, какъ на представителей римскаго геройства. Личное славолюбіе казалось ему побудительной, причиной ихъ великихъ дѣлъ. Лишь побуждаемые личнымъ честолюбіемъ и ничѣмъ другимъ М. Сцевола, М. Курцій и Деціи умерли за отечество [3]). Самоубійство Катона, не хотѣвшаго пережить паденія республики, онъ считалъ скорѣе безумнымъ, чѣмъ мужественнымъ [4]). Такой-же упрекъ дѣлаетъ онъ всѣмъ римлянамъ, которые убивали себя, чтобы не попасть въ руки непріятелей. Также и женская добродѣтель не нашла себѣ у Августина благопріятной оцѣнки. Образецъ древне-римскаго женскаго цѣломудрія, Лукрецію, онъ считалъ малодушною женщиной за то, что она не имѣла достаточно мужества, чтобы пережить свой позоръ. Онъ находилъ восхваленіе римлянами этой благородной женщины не основательнымъ и противопоставлялъ ей заключенныхъ въ темницы за вѣру христіанскихъ женщинъ и дѣвушекъ, которыя не налагали сами на себя рукъ, хотя онѣ, подобно Лукреціи, подвергались насилію [5]). Не менѣе чѣмъ съ государственной и гражданской нравственностью Августинъ разошелся и съ поэзіей и философіей древности. Въ Гомерѣ онъ видѣлъ только «пѣвца божескихъ преступленій» [6]). Древняя философія напоминала ему вавилонское смѣшеніе языковъ своими многочисленными системами, изъ которыхъ каждая учила своей особой истинѣ [7]).

Согласно воззрѣніямъ своего времени, Августинъ смотрѣлъ на римское государство, какъ на государство вообще, какъ на общій типъ государства. Въ немъ онъ видѣлъ воплощеніе всего земнаго государственнаго порядка. Земному государству, представителемъ котораго была римская имперія, онъ противопоставилъ государство божіе, т. е. церковь [8]). Первое было для него соединеніемъ въ одно цѣлое всего чувственнаго, второе осу-

[1]) Кн. 19, гл. 21.
[2]) Кн. 18, гл. 2.
[3]) Кн. 5, гл. 14.
[4]) Кн. 1, гл. 23.
[5]) Кн. 1, гл. 19.
[6]) Кн. 4, гл. 26.
[7]) Кн. 18, гл. 41.
[8]) Кн. 8, гл. 24; кн. 13, гл. 16.

ществленіемъ сверхчувственнаго. Земное государство было цѣлью тѣхъ, кто живетъ по плоти; государство же божіе,—тѣхъ кто живетъ по духу [1]). Церковь казалась ему на столько выше земнаго государства, «на сколько небо выше земли, вѣчная жизнь выше временныхъ радостей, вѣчная слава выше ничтожныхъ восхваленій, общеніе съ ангелами выше общества смертныхъ» [2]). Разница между языческимъ и христіанскимъ римскимъ государствомъ не имѣла для Августина значенія. Въ томъ и другомъ онъ видѣлъ мірское государство, основанное на грѣхѣ. Единственное государственное устройство, основанное на правдѣ божіей,—это было для него церковное государство божіе.

Въ то время какъ Августинъ писалъ свое большое сочиненіе, столь совершенно отрицавшее государственное величіе Рима, римское государство и въ дѣйствительности распадалось на части. Самый Римъ палъ въ 410 году подъ мечемъ Вестготовъ. Около этого-же времени начался дѣлежъ имперскихъ земель между германскими народами. Галлія, Испанія, Британія, Италія и Африка попали въ руки германцевъ, неудержимо двигавшихся впередъ. Черезъ нѣсколько десятилѣтій всѣ земли, принадлежавшія Риму, были во власти новыхъ народовъ. (Исполнились слова Горація, что когда нибудь кони варваровъ будутъ стучать копытами на пеплѣ Рима.) Древній міръ погибъ и на его развалинахъ двигались смутныя толпы идущихъ варваровъ, пока наконецъ занялась заря средневѣковья. Такимъ образомъ античный міръ погибъ не ранѣе, чѣмъ онъ самъ отвергъ свое государственное существованіе.

Но, подобно тому какъ Августинъ, отвращаясь отъ гибнущаго римскаго государства, указывалъ вѣрующимъ на сіяющее небеснымъ свѣтомъ государство божіе, такъ и дѣйствительность, на развалинахъ стараго порядка полагала основаніе новаго, «устанавливая окончательно въ главныхъ чертахъ, церковную систему, какъ относительно ученія, такъ и относительно управленія. Передъ самымъ паденіемъ имперіи и въ самый разгаръ переселенія народовъ великіе соборы на западѣ и на востокѣ заканчивали установленіе христіанской догматики и въ тоже время полагали основаніе могущественному строю церковной іерархіи. Никейскій соборъ призналъ раздѣленіе церкви на провинціи, установленное

[1]) Кн. 14, гл. 4.
[2]) Кн. 5, гл. 12.

обычаемъ, согласно съ существовавшимъ государственнымъ дѣленіемъ. Позднѣйшіе соборы дополнили это постановленіе, издавши правила, которыми въ общей схемѣ церковнаго провинціальнаго устройства регулировались отношенія епархіальнаго клира къ епископу и епископовъ къ митрополиту. Въ качествѣ высшей инстанціи и какъ бы ключа въ сводѣ всего зданія іерархической системы римскій епископъ получалъ все болѣе общее признаніе, тѣмъ болѣе, что въ возникшихъ въ восточныхъ церквахъ спорныхъ религіозныхъ вопросахъ онъ, съ прирожденнымъ римлянамъ государственнымъ пониманіемъ, высказывался, какъ самый вѣрный представитель единенія въ ученіи и обычаяхъ. На этомъ основаніи къ нему со всѣхъ сторонъ обращались, какъ къ высшему третейскому судьѣ. Въ 313 году императоръ Константинъ передалъ на рѣшеніе римскаго епископа Мнатіада вопросъ о возникшемъ въ африканской церкви расколѣ донатистовъ. Созванный по этому-же поводу соборъ въ Арлѣ переслалъ свое постановленіе, сходное съ рѣшеніемъ римскаго епископа, къ нему-же для обнародованія. Возникшій уже во второй половинѣ втораго вѣка споръ о праздновавіи пасхи былъ рѣшенъ никейскимъ соборомъ въ томъ смыслѣ, что время, принятое для празднованія пасхи въ римской церкви, было распространено на всю вселенскую церковь. Соборъ, бывшій въ Сардикѣ въ 343 или 344 году, дозволилъ осужденнымъ епископамъ для защиты противъ аріанъ и евсевіанъ аппелировать къ римскому епископу, который послѣ этого могъ передать дѣло на новое разсмотрѣніе другаго провинціальнаго собора.

Положеніе римскаго епископа давало рѣшительное направленіе борьбѣ правовѣрныхъ съ аріанами, въ которой брали верхъ то тѣ, то другіе. Много разъ римскій епископъ призывался на помощь восточными церквами при безпорядкахъ, возбуждаемыхъ аріанствомъ. Антіохійскій соборъ высказался за исповѣданіе, принятое римскимъ епископомъ. Въ спорѣ правовѣрной церкви съ пелагіанами Карѳагенскій и Милевійскій соборы 416 года обратились къ рѣшенію епископа Иннокентія І-го. Въ спорѣ о томъ, какъ называть дѣву Марію θεοδόχος или θεοτόκος, т. е. богопріемницей или богородицей, даже патріархи Кириллъ Александрійскій и Несторій Константинопольскій обратились къ римскому епископу Целестину І-му, вслѣдствіе чего послѣдній объявилъ Несторія, отвергшаго наименованіе «богородицы», еретикомъ. Въ слѣдующемъ году Эфесскій соборъ утвердилъ рѣше-

ніе Целестина. Точно также рѣшеніе Льва I-го о монофизитахъ было утверждено въ 451 году халкедонскимъ соборомъ.

Такое положеніе римскаго епископа, являвшагося третейскимъ судьей въ сомнительныхъ вопросахъ вѣры и церковной практики, повело къ тому, что признаваемое за нимъ почетное преимущество стало, согласно съ его требованіями, пониматься въ смыслѣ старшинства его надъ другими епископами. Императоръ Граціанъ закономъ 375 года объявилъ римскаго епископа съ его соборомъ высшей судебной инстанціей для всѣхъ западныхъ епископовъ. Даже восточная церковь на константинопольскомъ соборѣ 381 года предоставила римскому престолу почетное первенство передъ всѣми остальными епископами, затѣмъ императоръ Валентиніанъ III указомъ 445 года призналъ римскаго епископа правителемъ (Rector) всей церкви.

Римскій епископъ, стоя на стражѣ посреди кипящаго потока переселенія народовъ, сохранилъ святыни древняго міра и, передавши ихъ новому міру, возникшему изъ этого потока, тѣмъ самымъ окончательно подчинилъ побѣдоносныхъ германцевъ духу побѣжденныхъ. Національное государство, какъ реальное осуществленіе ученія о здѣшнемъ земномъ счастіи, было началомъ, а всемірная церковь, какъ осуществленіе христіанскаго ученія о сверхчувственномъ блаженствѣ будущей жизни, было конечнымъ пунктомъ древней исторіи. Трансцендентное царство божіе римской церкви было послѣднимъ результатомъ древней исторіи и основнымъ положеніемъ послѣдующей, средневѣковой исторіи.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

СРЕДНІЕ ВѢКА И ХРИСТІАНСКОЕ ГОСУДАРСТВО БОЖІЕ.

ВВЕДЕНІЕ.

Конецъ древняго міра былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и началомъ средневѣковой исторіи. Первый оканчивалъ свое движеніе въ трансцендентномъ вѣроученіи христіанства, вторая начинала съ него свой путь. Христіанское вѣроученіе составляло источникъ средневѣковой культуры. Все содержаніе человѣческаго существованія было перенесено на цѣли, находяшіяся по ту сторону земной жизни. Христіанское ученіе было, такъ сказать, центральной осью, вокругъ которой происходило историческое движеніе Запада въ средніе вѣка. Послѣдніе приняли христіанское ученіе отъ древности, начавъ съ того пункта, на которомъ была прервана ея работа. Выработка христіанскаго государства божія, съ появленіемъ котораго періодъ древнихъ народовъ пришелъ къ концу, сдѣлалась задачею средневѣковаго міра. Связь обоихъ періодовъ была сохранена римской церковью. Въ ней духъ греческой, еврейской и римской древности соединился въ одну общую систему. Римская церковь была синтезомъ западной и восточной древней образованности. Когда она подчинила своему авторитету германскіе народы, то религіозный духъ древности сдѣлался основаніемъ средневѣковой культуры. Древность и средніе вѣка подавали другъ другу руку въ государствѣ божіемъ христіанской церкви.

Церковь была дѣйствительно камнемъ обѣтованія, который не могли сокрушить бурныя волны германскаго переселенія народовъ. Когда римское государство разрушилось, церковь продолжала существовать, не смотря на перемѣны временъ и народовъ. Впрочемъ и она сократилась вслѣдствіе переселенія народовъ, какъ въ отношеніи внѣшнихъ размѣровъ, такъ и въ отношеніи силы ея авторитета. Во первыхъ, она потеряла занимаемое ею до тѣхъ поръ могущественное положеніе въ занятыхъ германцами провинціяхъ западнаго франкскаго королевства. Затѣмъ,

даже и послѣ принятія въ лоно церкви германскихъ народовъ, ей пришлось съизнова добиваться практическаго выполненія ея аскетически-іерархическихъ правилъ, которыя въ римское время дѣйствовали уже давно. Послѣ окончанія германскаго переселенія народовъ, она должна была по большей части вновь начинать завоеваніе западнаго міра. Но въ противоположность тому, что въ римское время и самое содержаніе церковнаго ученія требовало еще выработки, по отношенію къ германцамъ основныя черты этого ученія были уже совсѣмъ готовы. Дѣло шло уже не объ образованіи новаго религіознаго ученія, какъ то было въ концѣ древняго историческаго періода, а о томъ, чтобы ввести уже вполнѣ законченное міровоззрѣніе высокообразованныхъ культурныхъ народовъ въ кругъ представленій германскихъ народовъ, находившихся еще въ періодѣ неразвившейся юности.

Въ началѣ ни одно изъ болѣе значительныхъ германскихъ племенъ, занявшихъ провинціи римской имперіи, не присоединилось къ ученію церкви. Они держались частью еще вѣры въ своихъ старинныхъ боговъ, частью-же примкнули къ аріанству. Нѣкоторые, принявшіе сначала правовѣрное исповѣданіе, какъ напримѣръ бургунды и свевы, перешли потомъ въ аріанство. Какъ аріанскіе, такъ и языческіе германцы находились въ рѣзкомъ противорѣчіи съ системой римской церкви. Послѣдняя основывалась на отреченіи отъ чувственнаго міра, тогда какъ германцы находились въ своемъ эпически-героическомъ періодѣ и съ юношескимъ пыломъ предавались наслажденіямъ земной жизни. Дисциплина римской церкви требовала самаго строгаго подчиненія отдѣльныхъ личностей ея авторитету; германцамъ, напротивъ, болѣе, чѣмъ какому нибудь другому народу, была свойственна безграничная свобода личности. Такимъ образомъ германскій характеръ оказывался въ рѣзкомъ противорѣчіи съ обѣими стремленіями церкви, какъ къ аскетическому идеалу, такъ и ко всемірному господству. Только въ концѣ пятаго столѣтія церкви удалось наконецъ занять прочное положеніе въ германскомъ мірѣ и распространить на него свое ученіе. Сопротивленіе мірскаго и государственнаго германскаго духа аскетическому и церковному принципу католицизма и побѣда послѣдняго надъ первымъ составляли центръ тяжести историческаго движенія въ послѣдующемъ средневѣковомъ тысячелѣтіи.

Прежде всего церковь вступила въ союзъ съ королевствомъ

франковъ и отъ него и съ его помощью побѣдоносно проникла въ германскія государства. Но какъ ни выгоденъ былъ для развитія церкви союзъ ея съ государствомъ, однако со стороны послѣдняго онъ былъ заключенъ не для этой цѣли, а исключительно въ интересѣ собственнаго могущества. Въ началѣ только этотъ интересъ и былъ мѣриломъ помощи, оказываемой государствомъ возрастанію церкви. Во времена меровинговъ церковь находилась въ зависимости отъ государства и его властолюбивыхъ цѣлей.

При пипинидахъ и каролингахъ это отношеніе измѣнилось въ томъ смыслѣ, что для нихъ интересъ церкви былъ такимъ-же руководящимъ началомъ, какъ и интересъ государства. Объ улучшеніи положенія церкви и ея утвержденіи они заботились столько же, сколько и о государствѣ. Исходя изъ этого-же основанія, законодательство каролинговъ раздѣлило обѣ области—духовнаго и мірскаго, церкви и государства. Раздѣленіе церкви и государства было руководящею идеей законодательства каролинговъ. Однако это раздѣленіе было очень одностороние, такъ какъ клиръ былъ вполнѣ изъятъ изъ дѣйствія государственной юрисдикціи, вмѣшательство-же церкви въ дѣла государства допускалось въ широкомъ объемѣ. Государственное законодательство и управленіе были такъ проникнуты церковными взглядами, что церковь представлялась истиннымъ содержаніемъ и цѣлью государственнаго устройства. Вслѣдствіе этого политика каролинговъ положила основаніе позднѣйшему всемірному владычеству церкви. Впрочемъ, во времена каролинговъ корона сохранила еще за собой право опредѣлять по своему усмотрѣнію религіозныя задачи законодательства и политики. Корона восприняла идею государства божія, но управленіе имъ предоставила себѣ. Но такъ какъ представителемъ сверхчувственной идеи государства божія являлось не мірское государство, а церковь, то это присвоеніе себѣ власти государствомъ становилось въ противорѣчіе съ его земнымъ характеромъ, противорѣчіе, разрѣшеніе котораго сдѣлалось задачею послѣдующаго времени.

Призваніе церкви къ управленію государствомъ божіимъ высказалось особенно убѣдительно, когда вскорѣ послѣ смерти императора Карла Великаго франкское королевство распалось и только церковь осталась представительницей единства его частей. Поэтому имперія, основанная сто лѣтъ спустя Оттономъ І-мъ, могла почерпнуть свое право на существованіе и на пріобрѣте-

ніе власти только въ универсальной идеѣ церкви. Со времени Оттона I-го церковь была фактически правовымъ основаніемъ для существованія и власти имперіи. Это отношеніе государства къ церкви давало первому значеніе низшаго человѣческаго учрежденія, а послѣдней—высшаго, божественнаго, и давало возможность продолжать далѣе раздѣленіе между ними, начатое во времена каролинговъ. Послѣднее дѣйствіе этого раздѣлительнаго процесса, церковное запрещеніе инвеституры духовенства со стороны государственной власти, было вмѣстѣ съ тѣмъ и первымъ шагомъ къ всемірному правленію церкви. Логическимъ послѣдствіемъ начавшагося при каролингахъ и закончившагося при нѣмецкихъ императорахъ раздѣленія церкви и государства было предъявленное папой Григоріемъ VII требованіе поставить церковь выше государства. Такъ какъ всѣ мірскія отношенія должны были быть установлены на основаніи сверхчувственной идеи государства Божія, то мірское государство должно было или подчиниться божественнымъ задачамъ церкви, или быть совершенно поглощено послѣднею. Побѣдой Григорія VII надъ Генрихомъ IV рѣшена была вообще борьба церкви съ мірскимъ государствомъ, такъ какъ императоръ былъ представителемъ высшей мірской власти, а по праву даже и обладателемъ всей вообще мірской власти. Послѣ этой побѣды наступилъ великій день Господень, когда всѣ человѣческія дѣла были подчинены божественному закону церкви. Земной тѣлесный міръ поблѣднѣлъ въ религіозномъ сознаніи, превратившись въ поучительную поэтическую аллегорію духовнаго міра будущей жизни. «Сдѣлалось такъ,—говоритъ монахъ изъ Клюни Рудольфъ Глаберъ, по поводу пробужденія религіозной жизни въ то время,—какъ будто міръ сбросилъ съ себя старыя одежды и облекся въ бѣлыя одежды церкви» [1]). То, что блаженный Августинъ провидѣлъ лишь мысленно, сдѣлалось видимой дѣйствительностью. Дѣло, которое древній міръ принужденъ былъ оставить незаконченнымъ, было теперь доведено до конца: весь христіанскій міръ вошелъ въ составъ церкви. Франкское королевство меровинговъ, имперія каролинговъ, римско-нѣмецкая имперія и папство Григорія VII и его преемниковъ,—таковы были четыре фазиса развитія идеи христіанскаго государства божія.

Время отъ Григорія VII до второй половины тринадцатаго вѣка было классическимъ періодомъ средневѣковой исторіи,

[1]) Hist. Lib. III, 4 у Дюшена, Hist. Francor. script., т. IV, стр. 27.

такъ какъ ея религіозная идея въ теченіе этихъ столѣтій нашла себѣ наиболѣе полное выраженіе. Аскетизмъ и всемірное владычество церкви, эти два взаимно обусловливающіе другъ друга положенія сверхчувственнаго государства божія, сдѣлались въ этотъ періодъ въ еще большей степени движущими силами народной жизни, чѣмъ это было во время христіанской древности. То, чему послѣдняя только положила основаніе, то въ средніе вѣка развилось въ обширную систему. Аскетизмъ и владычество церкви проникли въ самую глубину жизни западныхъ народовъ. Ихъ политическая и экономическая жизнь, наука и искусство, до мельчайшихъ подробностей ежедневной жизни, были равномѣрно опредѣлены этими двумя идеями церковнаго ученія. Во всемъ строѣ средневѣковой жизни проходили эти двѣ черты: съ одной стороны—страдальческая черта отреченія отъ міра, съ другой—характерная, насильственная черта всемірнаго завоеванія. Символъ христіанской религіи, крестъ, былъ въ средніе вѣка такимъ же «знакомъ умерщвленія плоти», какъ и «побѣды надъ міромъ». Средневѣковье побѣдило и покорило міръ, одновременно отрицая его. Умереть для міра значило тоже, что жить для церкви. Такимъ образомъ выполненіе трехъ аскетическихъ добродѣтелей: бѣдности, цѣломудрія и послушанія,—требовали принесенія въ жертву церкви всей личности, со всѣми ея матеріальными и духовными интересами. Во всѣхъ случаяхъ, когда съ одной стороны отрицался міръ, то съ другой стороны утверждалась церковь. Усиленіе аскетизма имѣло необходимымъ послѣдствіемъ соотвѣтствующее усиленіе мірской власти церкви. То и другое—отрицаніе міра и всемірное владычество церкви—были въ средневѣковомъ міровоззрѣніи однозначущими понятіями. Въ полной выработкѣ этихъ обѣихъ взаимно обусловливаемыхъ стремленій заключалась оригинальность и сущность средневѣковой культуры. Только съ этой точки зрѣнія одинаковаго значенія аскетизма и всемірнаго владычества священства, становится понятнымъ духъ средневѣковой исторіи.

Въ то время, какъ идея всемірнаго владычества церкви вводила всѣ земныя дѣла въ кругъ ея дѣятельности, сама церковь стремилась, съ одной стороны, въ силу своей трансцендентной метафизики, прочь отъ земнаго міра, съ другой, въ силу своего іерархическаго принципа, снова возвращалась къ міру и его интересамъ. Чѣмъ болѣе усиливалась власть церкви, тѣмъ болѣе она принимала мірской характеръ. Такъ какъ задачей ея было

соединить подъ своей властью все богатство и всю силу земнаго міра, то міръ дѣлался общимъ содержаніемъ ея существа. Церковь являлась центральнымъ пунктомъ, въ которомъ сливались всѣ мірскія власти. Черезъ добродѣтель бѣдности церковь пріобрѣла неисчерпаемыя богатства, черезъ добродѣтель послушанія она выросла въ величайшее и сильнѣйшее государственное учрежденіе, которое когда-либо существовало, наконецъ черезъ добродѣтель цѣломудрія она получила несравненно-подвижную, во всякое время и во всякомъ мѣстѣ готовую къ борьбѣ армію служащихъ. Сверхчувственная идея христіанства превратилась въ церкви съ логической послѣдовательностью въ каждомъ изъ отдѣловъ ея ученія о добродѣтели въ противоположность систематическаго утвержденія чувственности. Всеміpно-завоевательная тенденція римской церкви была противовѣсомъ аскетически-сверхчувственной идеѣ христіанской метафизики. Удаляясь отъ чувственнаго міра въ государствѣ и семьѣ, въ хозяйствѣ, правѣ, искусствѣ и наукѣ, средневѣковье стремилось въ церкви съ такою же страстностью опять къ міру. Въ этомъ кругу заключено было трагическое дѣйствіе средневѣковой исторіи.

Идея среднихъ вѣковъ, сверхчувственное государство божіе, опровергалось слѣдствіями, вытекающими изъ собственнаго ея принципа. Высшее развитіе его могущества было вмѣстѣ съ тѣмъ и причиной его паденія. Именно крестовые походы, въ которыхъ божіе государство римской церкви достигло высшаго своего осуществленія, возвратили обратно въ мірскую сферу всѣ явленія жизни: государство, экономическую дѣятельность, искусство и науку. Тѣ-же крестовые походы, въ которыхъ братство христіанскихъ народовъ и преданность государственной власти цѣлямъ церкви достигли высшаго пункта, послужили къ тому, чтобы обострить національныя противорѣчія и усилить стремленія государственной власти къ самодержавію. Далѣе, тѣже крестовые походы, въ которыхъ христіанскіе народы съ такой радостной готовностью приносили въ жертву свою жизнь и свое имущество, чтобы освободить святую землю изъ подъ власти невѣрныхъ, были причиною экономическаго развитія, матеріальнаго и духовнаго обогащенія жизни, которое крѣпче, чѣмъ когда нибудь, привязало христіанскіе народы къ земному міру. Въ теченіе послѣдующихъ столѣтій одна жизненная область за другой выходила изъ аскетически-іерархической системы государства божія, чтобы самостоятельно организоваться согласно съ

собственными своими цѣлями. И такъ какъ эти стремленія къ освобожденію изъ подъ власти идеи всемірнаго господства церкви не устраняли вмѣстѣ съ тѣмъ лежавшаго въ основѣ этого господства священнаго характера духовенства, то изъ этого произошло противорѣчіе между практической нравственностью и религіозной системой, противорѣчіе, нашедшее свое разрѣшеніе въ реформаціи XVI вѣка, которая отвергла ученіе о священномъ характерѣ духовенства и вслѣдствіе этого открыла свободный путь для имманентной этики практической жизни. Реформація отняла у идеи средневѣковаго государства божія его теоретическое основаніе и возвратила трансцендентной метафизикѣ христіанскаго міровоззрѣнія тотъ первоначальный видъ, который она имѣла ранѣе образованія церкви. Возвращеніе къ евангельскому ученію Христа и къ античной образованности были двумя равносильными теченіями оканчивавшихся среднихъ вѣковъ. Сліяніе средневѣковой и античной образованности и переходъ обѣихъ противоположностей въ высшее единство были задачей, которую уходящіе средніе вѣка оставили новому времени.

I. ЗНАЧЕНІЕ ГЕРМАНІИ.

Подобно религіозной миѳологіи древнихъ народовъ, германская миѳологія исходила тоже изъ представленія о единствѣ Бога, человѣка и природы. Боги германцевъ были силы природы, олицетворенныя по образцу человѣческой личности. Вѣчно повторяющійся во временахъ года ритмъ природы былъ опоэтизированъ въ видѣ постоянной, продолжающейся въ теченіи всего времени, дѣятельности боговъ, великановъ и людей. Боги были представителями плодоноснаго лѣта, великаны—мертвящей зимы. Поэтому лѣтнее время года обозначало господство боговъ, а зимнее—господство великановъ. Смѣна обѣихъ временъ года повела къ установленію нравственныхъ основаній для олицетвореннаго миѳа о міровомъ годѣ. Боги въ качествѣ представителей животворнаго тепла, сдѣлались олицетвореніемъ начала добра, а великаны, какъ представители мертвящаго холода—начала зла. Но такъ какъ господство боговъ должно было окончиться въ теченіе міроваго года, созданнаго по образцу настоящаго года, подобно тому, какъ въ послѣднемъ кончается лѣто, то это событіе могло найти себѣ объясненіе только въ измѣнѣ боговъ самимъ себѣ, въ ихъ нравственной виновности. Міровой годъ долженъ придти къ концу вслѣдствіе побѣды великановъ, обусловленной виновностью боговъ. При концѣ міра, въ сумерки боговъ (götterdämmerung), боги, и вмѣстѣ съ ними отягченные преступленіями люди, погибнутъ въ битвѣ съ великанами; но и великаны тоже падутъ въ этой битвѣ. Въ заключеніе этой ужасной катастрофы солнце, луна и звѣзды упадутъ на землю; потоки пламени вырвуться изъ Муспельгейма и уничтожатъ міръ. Но за тѣмъ начнется новое утро творенія; новая земля выйдетъ изъ волнъ міроваго моря,—возникнетъ новый, безгрѣшный родъ боговъ и людей, надъ которымъ будетъ царствовать возврати-

вшійся изъ Гелы Бальдуръ. Боги и люди будутъ наслаждаться вѣчной весной, такъ какъ морозные великаны уже болѣе не возвратятся.

Такимъ образомъ жизнь природы составляла основу германскаго міросозерцанія, въ которомъ нравственная и естественная стороны были слиты вмѣстѣ. Явленіямъ природы приданы были нравственныя побужденія, тогда какъ, съ другой стороны, послѣднія являлись отраженіемъ естественныхъ событій. Добро и зло оставались натуралистическими понятіями, такъ какъ они совпадали съ понятіями полезнаго и враждебнаго. Идея добра возводилась къ богамъ, а послѣдніе къ плодоносному теплу, такъ же какъ идея зла къ великанамъ и отъ нихъ къ жизнеубійственному холоду. Правда, выведенныя изъ чувственной природы понятія божества и добра заключали уже въ себѣ и первый стимулъ къ разрыву съ природой. Принципъ естественнаго былъ проведенъ въ германской, какъ и въ греческой миѳологіи, дальше собственнаго его содержанія. Жизнь природы была опоэтизирована въ видѣ трагедіи и смѣна природныхъ явленій приведена къ моральной преступности. Слѣдовало ожидать, что дальнѣйшее развитіе этого миѳа привело-бы и германцевъ къ совершенному отрицанію природы. Но это развитіе было прервано введеніемъ христіанства. Идея противоположности духа и природы не получала своего окончательнаго развитія и осталась скрытою въ глубинѣ миѳа.

Характеру германской миѳологіи соотвѣтствовалъ и характеръ историческихъ первобытныхъ германцевъ. Они лишь потому прилагали нравственные мотивы къ дѣйствіямъ силъ природы и потому представляли эти силы въ видѣ божественныхъ личностей, что сами они находились въ совершенно естественномъ состояніи. Поэтому и двигавшія ими побужденія были другія, чѣмъ у христіанскихъ народовъ древняго міра. Отрицающій міръ духъ христіанскаго ученія былъ совершенно чуждъ германцамъ. Напротивъ, послѣдніе, какъ и народы древняго міра, были въ началѣ своего развитія заняты исключительно преслѣдованіемъ своихъ мірскихъ интересовъ. Въ то время, какъ народы, соединенные въ римской имперіи, находились въ періодѣ разложенія своего государственнаго строя, германцы стояли еще на первой ступени ихъ государственнаго развитія. Поэтому задачей, которая интересовала германцевъ, было не созданіе государства божія, направленнаго къ достиженію цѣлей будущей жизни, а, напро-

тивъ, первоначальная выработка общаго государственнаго устройства въ средѣ ихъ общества, раздробленнаго индивидуальнымъ произволомъ. Конфликты, возникавшіе въ германскомъ міру, имѣли свои основанія въ противоположности не между чувственнымъ и сверхчувственнымъ, а между личнымъ и общимъ.

Начиная съ этого первобытнаго времени, когда сознаніе было еще скрыто подъ полутемнымъ покровомъ миѳа и до яснаго дня настоящаго времени, черезъ всю германскую исторію проходитъ почти никогда не затихающая борьба между стремленіемъ къ индивидуальной свободѣ и потребностью государственнаго соединенія силъ. Въ этой борьбѣ первое имѣло преобладающее и направляющее значеніе. Никогда германскій умъ не могъ достаточно понять, что вѣчная задача всякаго государственнаго устройства заключается въ установленіи гармоническаго равновѣсія между личной свободой и интересами всего общества, и что даже охраненіе первой требуетъ уступки нѣкоторой ея части ради общихъ цѣлей государства, безъ чего непремѣннымъ послѣдствіемъ безграничной личной свободы будетъ собственное ея уничтоженіе. Именно потому, что исходнымъ пунктомъ германской жизни почти исключительно была личная свобода, исторія нѣмецкаго народа, по своему географическому положенію всего болѣе подвергающагося столкновенію съ враждебными силами, такъ часто приходитъ къ другой крайности, позорному политическому или духовному рабству. Не будучи въ состояніи совладѣть само съ собой, индивидуалистическое стремленіе къ свободѣ ведетъ къ подчиненію вражеской силѣ. Но индивидуальная свобода остается постоянно единственной точкой зрѣнія, вытекающей изъ собственнаго побужденія германцевъ, тогда какъ соединеніе ихъ въ государство совершается только насильственно, подъ давленіемъ дѣйствующей извнѣ необходимости. Этотъ индивидуализмъ, постоянно разрушавшій соединеніе силъ, необходимое для занятія историческаго положенія, въ концѣ концовъ былъ причиною крушенія или ничтожнаго результата всѣхъ великихъ предпріятій нѣмецкаго народа, какъ въ средніе вѣка, такъ и въ новое время. Одностороннее утвержденіе индивидуальной свободы есть та сила судьбы, которая тяготѣетъ надъ германской жизнью, которая постоянно вновь разрушаетъ слишкомъ сильное ея развитіе и держитъ въ узкихъ рамкахъ ея всемірноисторическое возрастаніе.

Въ первое время, въ началѣ германской исторіи, этотъ инди-

видуализмъ выступалъ, какъ ничѣмъ не связанная сила природы. Жизненныя движенія и стремленія германцевъ происходили почти по тѣмъ же законамъ, по которымъ дѣйствовали и природныя силы ихъ боговъ. Никто не могъ превзойти ихъ въ личной храбрости. По показаніямъ римлянъ, они, казалось, не знали слабости, происходящей отъ страха смерти. Какъ буря бросались они на врага; ихъ мужество и отвага ниспровергали всякое сопротивленіе непріятеля. Они были, какъ говоритъ Плутархъ, похожи на огонь по своей живости и проворству [1]). Тотъ же писатель сравнивалъ шумъ ихъ наступленія при Верцелахъ съ шумомъ волнующагося бурнаго моря. Какъ нападающіе на небо титаны, представляются они въ описаніи Плутархомъ атаки кимвровъ на расположенный по ту сторону Аджа лагерь консула Катулла. «Подобно гигантамъ, говоритъ онъ, опрокидывали они окружающія вершины, вырывали съ корнемъ деревья, валили обломки скалъ и цѣлые земляные холмы въ рѣку, которая вышла изъ береговъ». При видѣ этого римскіе солдаты отъ страха бѣжали изъ лагеря. Въ битвѣ Цезаря противъ Аріовиста, римскіе легіоны не успѣли употребить въ дѣло свои дротики вслѣдствіе быстроты непріятельскаго нападенія [2]). Женскій характеръ былъ сходенъ по типу съ мужскимъ. Великими и геройскими, какъ миѳическія валькиріи, являются германскія женщины. Во время битвы онѣ находились въ обозѣ и своими криками одушевляли сражавшихся мужчинъ. Когда, послѣ несчастной битвы при Aquae sextiae, просьба тевтонскихъ женщинъ объ отсылкѣ ихъ въ подарокъ весталкамъ была отвергнута Маріемъ, онѣ умертвили сами себя въ слѣдующую ночь. Валерій Максимъ къ разсказу объ этомъ событіи дополняетъ, что если бы мужчины обладали такою храбростію, какъ ихъ жены, то пріобрѣтеніе трофеевъ побѣды надъ тевтонами, было бы, пожалуй, очень сомнительнымъ. Жены кимвровъ вышли съ оружіемъ въ рукахъ на встрѣчу бѣгущимъ мужчинамъ и убили многихъ изъ нихъ; затѣмъ онѣ убили своихъ дѣтей и наконецъ самихъ себя. По разсказу Цезаря, женщины свевовъ со слезами заклинали своихъ мужей, шедшихъ на битву, не допускать, чтобы они попали въ рабство къ римлянамъ [3]). По разсказу Тацита даже поколебавшіеся въ битвѣ боевые ряды были снова возвращены въ строй женщинами [4]). Въ

[1]) Vita Marii, c. I.

[2]) *Caes.*, I, 52.

[3]) *Caes.*, De bel. gal., . 51.

[4]) *Tacit.*, Germ., c. 8.

такомъ же геройскомъ воинственномъ величіи являются намъ тѣ немногіе историческіе женскіе образы, о которыхъ мы знаемъ черезъ римскихъ историковъ. Такова дѣва изъ племени бруктеровъ, по имени Веледа, приказаній которой возставшіе батавы слушались такъ, какъ если бы онѣ были пророческими прорицаніями[1]); такова далѣе та женщина «сверхчеловѣческаго величія», которая встрѣтила на Эльбѣ Друза смѣлыми словами: «Куда стремишься ты, ненасытный Друзъ? Судьбой не назначено тебѣ увидать все это. Не спѣши идти впередъ, потому что пришелъ конецъ твоимъ подвигамъ и твоей жизни[2])».

Однако эта дикая храбрость не имѣла настоящей цѣны, потому что она основывалась только на неограниченномъ утвержденіи собственной личности и слѣдовала лишь ея минутнымъ настроеніямъ, а не служала разсчетливой мудрости одного общаго руководства. Поэтому германцы были столь же неспособны къ сопротивленію при пораженіи, какъ и не одолимы при нападеніи. Римскіе историческіе писатели, Цезарь, Плутархъ, Тацитъ и др., единогласны въ сужденіи о слабой стойкости германцевъ. Бѣжавшіе съ поля битвы при Aquae sextiae тевтоны дали себя перебить, не найдя въ себѣ мужества для сопротивленія. Тѣ же люди, которые подъ Верцелами при нападеніи шумѣли, какъ море, черезъ нѣсколько часовъ растаяли, какъ снѣгъ на іюльскомъ солнцѣ этого дня. Поэтому пораженія германскихъ войскъ очень часто оканчивались почти полнымъ истребленіемъ цѣлаго племени. Въ своей дикой храбрости германцы на свое несчастіе смѣялись надъ умнымъ совѣтомъ Арминія подождать аттаковать римскіе легіоны, пока они не выйдутъ изъ своего укрѣпленнаго лагеря на открытое мѣсто[3]). Непобѣдимый индивидуализмъ противодѣйствовалъ всякому порядку и дисциплинѣ. Одинъ изъ вождей возставшихъ батавовъ говорилъ о германцахъ: «они незнаютъ никакихъ приказаній никакого управленія, но дѣлаютъ все по своему произволу[4])». Еврейскій историкъ Флавій Іосифъ тоже говоритъ о германцахъ, какъ о дѣтяхъ природы, которые привыкли слѣдовать исключительно своимъ минутнымъ своевольнымъ порывамъ. То, что онъ говоритъ о германскихъ тѣлохранителяхъ императора Кая (Калигулы), относилось имъ, конечно, и ко всѣмъ

[1]) *Tacit.*, Hist., IV, c. 6.
[2]) *Cassius Dio*, *l.* 55, c. 1.
[3]) *Tacit.*, Annal., I, 68.
[4]) *Tacit.*, Hist., IV, 76.

германамъ вообще. «Имъ свойственно, говоритъ Іосифъ, неудержимо предаваться гнѣву, что нерѣдко случается и съ другими варварами, потому что они не заботятся о томъ, чтобы дать возможность разуму управлять ихъ дѣйствіями» [1]). Они цѣнятъ человѣка, говоритъ онъ далѣе, не по его добродѣтели, а только на основаніи ихъ собственнаго личнаго интереса. Въ теченіи столѣтій значительная часть германцевъ искала войны, не соединяя съ нею никакихъ высшихъ интересовъ, а только ради чести и добычи. Поэтому они охотно поступали на службу въ римскія войска, главной задачей которыхъ было веденіе войнъ противъ ихъ же соплеменниковъ. И въ теченіе столѣтій, состоя на римской военной службѣ, они самымъ ревностнымъ образомъ помогали римлянамъ разрушить всѣ попытки ихъ единоплеменниковъ къ развитію большаго государственнаго могущества.

Однако, многія тяжелыя пораженія, которыя германцы потерпѣли отъ римлянъ, а также затруднительность ихъ положенія, все увеличивавшаяся съ усиленіемъ движенія народовъ, заставили ихъ наконецъ ограничить ихъ дикую естественную силу и устроить у себя нѣкоторый государственный и военный порядокъ. Борьба съ Римомъ въ формѣ какъ нападенія, такъ и обороны, привела германцевъ къ болѣе общему и прочному соединенію ихъ силъ. Надъ свободными народными обществами возвысилась королевская власть, которая съ теченіемъ времени становилась все болѣе сильною и самостоятельною. Въ связи съ этимъ внутреннимъ соединеніемъ находилось и проявлявшееся во внѣшнихъ дѣйствіяхъ единство силъ. Многія мелкія племена. уже начиная съ третьяго столѣтія, стали сливаться съ болѣе значительными; такимъ образомъ произошли большія племена Франковъ, Саксовъ и Алеманновъ. Въ обоихъ направленіяхъ государственная жизнь германцевъ продолжала развиваться и тогда, когда они, сломивъ сопротивленіе римскаго государства, стали жить осѣдло въ бывшихъ римскихъ провинціяхъ. Первые основатели германскихъ государствъ: Аларихъ, Атаульфъ, Одоакръ. Теодорихъ и Хлодовигъ были люди, одаренные отъ природы большими политическими способностями и дѣйствовавшіе съ умомъ и дальновидностью. Аларихъ съ момента своего избранія до смерти преслѣдовалъ одну цѣль—завоевать для вестготовъ самостоятельное, національное положеніе въ римской имперіи. Атаульфъ одно время имѣлъ даже намѣреніе превратить

[1]) Antiq. Jud., XIX, 1, 15.

римскую имперію въ готскую. Теодорихъ хотѣлъ соединить римлянъ и го́товъ въ одинъ народъ и за свой государственный умъ получилъ названіе Великаго. Наконецъ франкскій король Хлодовигъ былъ конечно безсовѣстнѣе, но въ тоже время разсчетливѣе и умнѣе ихъ всѣхъ. Утвержденіе и распространеніе королевской власти и соединеніе отдѣльныхъ племенъ въ болѣе значительные государственные союзы были руководящими основаніями германскаго государственнаго развитія, начиная съ третьяго столѣтія до франкскаго короля Карла Великаго.

Не смотря на это, борьба между стремленіемъ къ личной свободѣ и общими государственными цѣлями распространяется и на этотъ эпико-героическій періодъ германской жизни. Первое направленіе не позволило германцамъ и во всемірно-историческомъ движеніи этого времени достичь той цѣли, которая была бы для нихъ достижима, при нѣсколько болѣе энергическомъ государственномъ направленіи. Король Атаульфъ принужденъ былъ отказаться отъ плана поставить своихъ готовъ на туже міровую высоту, на которой стояли римляне, и превратить римскую имперію въ готскую, потому что, какъ онъ объяснялъ, опытъ научилъ его, что непокорный, варварскій духъ готовъ не способенъ былъ подчиняться государственнымъ законамъ [1]). Герои того времени отличались безпощадной суровостью, часто напоминающей образы эпическихъ сказаній. Злая шутка лангобарда, бывшаго за столомъ гепидскаго короля Туризинда, сынъ котораго былъ убитъ въ сраженіи молодымъ Альбоиномъ, дружиннымъ начальникомъ этого лангобарда, можетъ быть поставлена въ параллель съ подстрекающими словами Гагена, обращенными къ королю Этцелю и враждебной ему Кримгильдѣ [2]). И самый порокъ проявлялся въ широкихъ формахъ, свойственныхъ людямъ эпическихъ сказаній. Ненасытная жажда завоеваній и хитрая злоба франкскаго короля Хлодовига достигли высшей мѣры человѣческой безсовѣстности. Историческія королевы Брунегильда и Фредегунда по своей чудовищной порочности и звѣрству были увеличенной копіей эпической Кримгильды. Непреклонное самовольство отдѣльныхъ личностей и непреодолимая склонность къ отдѣльной жизни германскихъ племенъ сохранили, какъ и раньше, свое роковое вліяніе на судьбы германской исторіи. Значитель-

[1]) *Orosius*, VII, 43.

[2]) *Pauli* Hist. Langobard., I, 24 M. G. scr. rer. langobard. et ital. ст., 61 и сл.

ная часть наличнаго населенія германцевъ уничтожалась въ безпрерывныхъ войнахъ, которыя германскія племена вели другъ съ другомъ, что дало возможность романскому населенію совершенно поглотить остатки германцевъ во Франціи, Испаніи и Италіи. Король остготовъ, Теодорихъ уничтожилъ государство Одоакра; лангобарды сражались въ войскахъ Нарзеса противъ вестготовъ; наконецъ франкскій король Карлъ тоже уничтожилъ королевство лангобардовъ. При такихъ условіяхъ завоевательная политика франкскихъ королей имѣла своимъ послѣдствіемъ столько же уничтоженіе германскихъ народностей, сколько и расширеніе собственнаго ихъ господства. Размѣры области, населенной германцами, которая вначалѣ захватывала почти всѣ европейскія страны, постепенно все суживались, пока наконецъ эта область не ограничилась франкскимъ королевствомъ, Англіей и скандинавскими полуостровами. Но такъ какъ франки истребили другія германскія племена, жившія въ южной Галліи, вслѣдствіе чего германское населеніе послѣдней оказалось состоящимъ почти исключительно изъ франковъ, то оставшійся тамъ германскій элементъ по своей малочисленности оказался слишкомъ слабъ, чтобы противостоять болѣе развитому умственно романскому населенію. Сами франки постепенно должны были войти въ составъ этого населенія и такимъ образомъ они были причиною того, что и сами они, и ихъ страна, составлявшіе одно время главную силу германства были для него потеряны и послѣднее должно было ограничиться предѣлами собственно Германіи, Англіи и Скандинавіи.

Этотъ остатокъ германцевъ оказался противопоставленнымъ романскимъ народамъ, представлявшимъ по всѣмъ своимъ природнымъ склонностямъ и способностямъ полную національно-историческую противоположность германцамъ. Въ той-же мѣрѣ, въ какой послѣдніе проявляли склонность къ неограниченной свободѣ, романскіе народы стремились всюду къ соединенію вмѣстѣ отдѣльныхъ личностей. Это стремленіе къ соединенію было на столько же природной особенностью романскихъ народовъ, на сколько склонность къ разъединенію была характернымъ свойствомъ германцевъ. Послѣдніе были представителями личности, тогда какъ первые—представителями нивелирующаго единства. Государственный геній древняго Рима перешелъ и къ его наслѣдникамъ, средневѣковымъ романскимъ народамъ. Новыя поколѣнія нашли въ церкви центральный пунктъ своихъ государственныхъ стремленій. Въ другой формѣ проявился тотъ

же творческій духъ, который однажды уже создалъ всемірное римское государство. Но дѣло потомковъ даже значительно превзошло то, что было сдѣлано предками, въ отношеніи какъ цѣльности, такъ и прочности ихъ постройки. Этотъ государственный геній давалъ романскимъ народамъ неизмѣримое превосходство надъ германскими. Созданіе древнихъ римлянъ пало подъ продолжавшимся цѣлые вѣка натискомъ германцевъ; но индивидуализмъ германцевъ, которыхъ не могъ научить никакой опытъ, оказался неспособенъ къ усвоенію государственнаго духа романскихъ народовъ, вновь усилившагося въ церкви. Стремленіе къ свободѣ, находившееся въ противорѣчіи съ энергическимъ духомъ общественности, имѣло своимъ послѣдствіемъ то, что наконецъ и оставшаяся часть германцевъ, хотя и сохранила свои внѣшнія границы, но въ своемъ внутреннемъ умственномъ и моральномъ образованіи должна была подчиниться деспотическому вліянію романскихъ народовъ, соединенныхъ въ римской церкви.

II. ФРАНКСКОЕ КОРОЛЕВСТВО И РИМСКАЯ ЦЕРКОВЬ.

Между вновь образовавшимися германскими государствами господствующее центральное положенie заняло со времени короля Хлодовига франкское королевство. Своими завоеванiями Хлодовигъ положилъ основанie могуществу этого королевства, а своимъ переходомъ въ римскую католическую вѣру въ 496 году— соединенiю германства съ римскою церковью. Оба эти событiя,— основанie франкскаго государства и союзъ его съ Римомъ,—были поворотными пунктами средневѣковой исторiи. Королевство франковъ стало представителемъ государственнаго развитiя германской народности.

Какъ расширенie границъ государственной области, такъ и внутреннее соединенie силъ, было выполнено франками съ большей энергiей и съ болѣе умной разсчетливостью, чѣмъ какимъ либо другимъ изъ германскихъ племенъ. И именно выполненie этихъ цѣлей и было причиной того, что франкскie короли стали искать союза съ Римомъ. Только въ видахъ достиженiя политическаго могущества Хлодовигъ заключилъ этотъ союзъ. И дѣйствительно союзъ съ римскою церковью очень много способствовалъ, или даже сдѣлалъ вообще возможнымъ, необыкновенное развитie могущества франкскаго короля и франкскаго государства. Особенно рѣшающее значенie для прочнаго устройства и возрастанiя королевства имѣло то благопрiятное положенie относительно романскаго населенiя, котораго франкское господство достигло черезъ обращенie короля въ католицизмъ. Своей побѣдой надъ Сiагрiемъ Хлодовигъ уничтожилъ послѣднie остатки римскаго господства въ Галлiи и распространилъ франкскiя владѣнiя до Луары. На востокѣ онъ расширилъ ихъ включенiемъ рипуарскихъ и независимыхъ салическихъ франковъ, а затѣмъ покоренiемъ жившихъ на лѣвомъ берегу Рейна тюринговъ и

алеманновъ. На югѣ онъ побѣдилъ вестготовъ и завоевалъ всю страну до Гаронны. Но только его отношенія къ римской церкви сдѣлали для него возможнымъ пріобрѣсти расположеніе живншхъ въ этихъ мѣстахъ романскихъ католиковъ и такимъ способомъ закрѣпить за собой эти завоеванія. Остготы, вандалы и лангобарды лишь потому такъ скоро погибли или потеряли свою самостоятельность, что они, вслѣдствіе своего аріанскаго вѣроисповѣданія, не могли сблизиться съ романскимъ населеніемъ, далеко превосходившимъ ихъ и по числу и по образованности. Католическое романское населеніе южной Галліи, находившееся подъ владычествомъ аріанскихъ вестготовъ, стало послѣ обращенія Хлодовига смотрѣть на включеніе ихъ страны въ предѣлы франкскаго королевства, какъ на весьма желательное. «Многіе галлы уже съ этого времени стали горячо желать господства франковъ», говоритъ епископъ Григорій Турскій [1]). Католическое духовенство областей, занятыхъ вестготами, ревностно помогало франкскому королю. Епископъ клермонтскій Сидоній Аполлинарій былъ страстный врагъ вестготовъ и очень старался воспрепятствовать уступкѣ Оверни императоромъ Юліемъ Непотомъ готскому королю Эйриху. Послѣдній принужденъ былъ, въ виду враждебнаго настроенія католическаго духовенства, запретить возстановленіе многихъ епископствъ послѣ смерти занимавшихъ ихъ лицъ. Епископъ турскій Волузіанъ былъ взятъ подъ стражу за свое сочувствіе франкамъ; епископъ родезскій Квинтіанъ принужденъ былъ, чтобы не подвергнуться той-же участи, убѣжать къ франкамъ.

Опираясь на пріобрѣтенное Хлодовигомъ прочное положеніе, сыновья его продолжали завоевательную политику своего отца. Они покорили тюринговъ, бургундовъ, алеманновъ, завоевали Аквитанію и Провансъ и поставили баварскихъ герцоговъ въ зависимость отъ своей власти. Уже въ это время франкскій король могъ хвалиться передъ восточно-римскимъ императоромъ Юстиніаномъ, что его королевство простирается отъ Дуная и границъ Панноніи до береговъ океана. Правда, что послѣ смерти Клотаря I въ 561 году королевство было раздѣлено, но и послѣ раздѣленія его на Австразію, Нейстрію и Бургундію, осталось представленіе о принадлежности этихъ частей къ одному цѣлому, нашедшее себѣ юридическое и фактическое признаніе во взаимныхъ притязаніяхъ на наслѣдство отдѣльныхъ королей. Въ предѣлахъ своей области короли присвоили себѣ почти безграничную

[1]) Кн. 2, гл. 35; срав. гл. 23.

власть. Хильперикъ I совершенно произвольно вмѣшивался во всѣ дѣла въ своемъ государствѣ. Онъ обременялъ народъ налогами, принуждалъ свободныхъ и несвободныхъ оказывать ему личныя услуги, наказывалъ по своему усмотрѣнію тѣхъ, кто не тотчасъ исполнялъ его приказанія, издавалъ по собственнымъ соображеніямъ указы, касающіеся вопросовъ церковнаго вѣроученія и отмѣнялъ собственной властью завѣщательныя даренія въ пользу церкви. Правда, слова Григорія Турскаго, называющаго Хильперика Нерономъ и Иродомъ своего времени [1]), могутъ не быть вполнѣ вѣрной характеристикой, такъ какъ Григорій оцѣнивалъ характеръ короля главнымъ образомъ на основаніи его отношенія къ духовенству.

Не менѣе самаго государства возросла подъ его охраной и церковь, притомъ въ отношеніи какъ внѣшняго ея распространенія, такъ и внутренняго авторитета. Начиная съ конца шестаго столѣтія, церковь сдѣлала значительные успѣхи въ германскомъ мірѣ. Въ особенности ирландскіе и шотландскіе монахи подъ покровительствомъ франкскихъ королей посвятили себя миссіонерству въ среднеевропейскихъ странахъ. Эти монахи, хотя и не имѣли прямой связи съ римскимъ престоломъ, но и не находились въ противорѣчіи съ нимъ. Напротивъ, они большею частію признавали римскаго епископа главою христіанской церкви и даже приблизительно въ томъ-же смыслѣ, какъ древне-христіанскіе учители церкви въ третьемъ вѣкѣ. «Вы почти божественнаго рода и Римъ есть глава всѣхъ церквей на свѣтѣ. Святѣе его только мѣсто, гдѣ совершилось божественное воскресеніе», — такъ писалъ ирландецъ Колумбанъ папѣ Бонифацію [2]). Впрочемъ римская церковь извлекла для себя изъ миссіонерской дѣятельности этихъ шотландскихъ монаховъ большую пользу въ томъ отношеніи, что они подготовили почву для слѣдовавшихъ за ними англосаксонскихъ миссіонеровъ, стремившихся къ тѣснѣйшему сближенію съ римской церковью. Вмѣстѣ съ внѣшнимъ распро-

1) Кн. 6, гл. 40.

[2]) Ep. V ad. Bonif. pap., edit. Galland, стр. 355. Слишкомъ высокая оцѣнка евангельскаго характера кельтской церкви, сдѣланная *Эбрардомъ* въ его книгѣ: Die iroschottische Missionskirche des 6, 7 und 8—Jahrhunderts, опровергается съ евангелической точки зрѣнія въ сочиненіи *А. Вернера* Bonifacius, der apostel der Deutschen und die Romanisirung von Mitteleuropa; затѣмъ также въ Abriss der gesamten Kirchengeschichte *Гернота*. Ч. I, ст. 481 и сл., а съ католической точки зрѣнія у *Фридриха* въ «Kirchengeschichte Deutschlands, т. 2, стр. 130 и сл.

страненіемъ, церковь пріобрѣла и большую внутреннюю прочность. Начиная съ конца шестаго столѣтія, церковное ученіе стало проникать въ духовную жизнь германцевъ. До этого времени церковь и ея ученіе имѣли своихъ представителей только въ романскомъ населеніи, такъ какъ духовенство, особенно высшее, происходило почти исключительно изъ галльской народности, тогда какъ христіанство германцевъ ограничивалось только внѣшнимъ исповѣданіемъ церковнаго вѣроученія, нисколько не проникая въ ихъ внутреннюю жизнь. Съ этого-же времени и германцы стали принимать дѣятельное участіе въ дѣлахъ церкви и многіе изъ нихъ вступили въ духовное званіе. Епископскія каѳедры въ Майнцѣ, Кёльнѣ, Трирѣ, Мецѣ, Мастрихтѣ, Камбрэ, Верденѣ и Лоршѣ были съ этихъ поръ заняты епископами германскаго происхожденія [1]). Даже въ монастыри поступали мужчины и женщины германскаго происхожденія. Двѣ принцессы Радегунды, дочери королей Гунтрамна и Дагоберта, сдѣлались монахинями. Gesta Treverorum [2]) называютъ многихъ германцевъ, которые въ послѣдней четверти шестого столѣтія вели монашескую жизнь и пользовались репутаціей святости: таковы — Ингобертъ, Дизибодъ, Ванделинъ, Карилельфъ, Вульфилайкъ и Банто. Правда, что уже тогда такое возрастаніе церкви происходило не безъ вреда для государства. По крайней мѣрѣ король Хильперикъ I въ такихъ словахъ жаловался на причиняемую церковью убыль въ государственной казнѣ и на уваженіе, которымъ пользуются епископы въ ущербъ королевской власти: «Смотри, наша казна опустѣла, наше богатство досталось церкви. Никто не властенъ кромѣ епископовъ; и наше вліяніе пропало и перешло къ городскимъ епископамъ» [3]). Тѣмъ не менѣе выгода, полученная государствомъ отъ возрастанія церкви была больше убытка, который оно потерпѣло черезъ нее, такъ какъ, пока существовали аріанская ересь и германская языческая вѣра, франкскій король находилъ въ духовенствѣ и въ особенности въ монахахъ-миссіонерахъ самыхъ способныхъ и дѣятельныхъ защитниковъ своей власти.

Однако, послѣ смерти Клотаря II, послѣдовавшей въ 628 году, въ развитіи какъ франкскаго королевства, такъ и римской церкви,

[1]) Ср. Series episcoporum въ приложеніи къ Bibl. hist. medii aevi *Поттаста*.

[2]) C. 24. M. G., VIII, стр. 159.

[3]) *Greg. Tur.*, VI, 46.

совершился поворотъ. Въ теченіи седьмаго столѣтія государство находилось въ состояніи упадка. Отдѣльные правители вели между собою непрерывныя войны. Родъ Меровинговъ выродился и представителями его являлись только или дикіе злодѣи, или слабыя личности. Въ государствѣ возникла могущественная аристократія, поставившая ограничительныя преграды королевской власти. Созданное самими королями служилое дворянство, въ которомъ они сначала находили существенную поддержку своей власти, пріобрѣло большія богатства и положеніе обязанной службой дружины, которыя дѣлали его почти независимымъ по отношенію къ королямъ. Тѣмъ же путемъ, какимъ ранѣе короли сдѣлались независимыми отъ народа и военной дружины, благородное сословіе съ помощью дружины, владѣвшей земельнымъ имуществомъ за службу, сдѣлалось теперь независимымъ отъ королей. Во главѣ этого сословія стоялъ высшій чиновникъ франкскаго государства и королевскаго дома,—майордомъ (палатный мэръ). Такъ же и герцоги покоренныхъ племенъ, которые до тѣхъ поръ считались намѣстниками короля, постепенно измѣнили свое положеніе въ томъ смыслѣ, что ихъ власть въ качествѣ должностныхъ лицъ превратилась въ частное право владѣльцевъ, такъ что территоріальныя власти снова выступили на первый планъ. Въ 640 году возмутившійся тюрингенскій герцогъ Радульфъ удачно воевалъ съ франкскимъ королемъ Сигибертомъ. Въ семидесятыхъ годахъ того-же столѣтія герцогъ фризовъ Ратбодъ также достигъ независимости Фрисландіи отъ господства франковъ. Такимъ же образомъ и алеманны подъ предводительствомъ своего герцога Готфрида освободились отъ франкскаго владычества.

Вмѣстѣ съ франкскимъ королевствомъ равномѣрно пришла въ упадокъ и церковь. Высшее духовенство принимало значительное участіе въ оппозиціи знати королевской власти и пренебрегало своими духовными обязанностями больше, чѣмъ своими мірскими интересами. Въ теченіе восьмидесяти лѣтъ, писалъ Бонифацій въ 742 году папѣ Захарію, не было ни одного собора. Духовныя лица держали наложницъ, ѣздили на охоту и на войну, какъ и свѣтская аристократія. Показанія Бонифація подтверждаются аббатомъ Видо изъ Сенъ-Вааста, утверждающимъ, что духовенство больше заботится объ охотѣ и пѣвчихъ птицахъ, чѣмъ о духовныхъ занятіяхъ и упражненіяхъ [1]). Біографъ Ко-

[1]) Gest. abbat. font., c. 11. M. G., II, 284.

лумбана, монахъ Іона, пишетъ [1]), что въ то время, какъ Колумбанъ прибылъ въ Галлію, христіанская жизнь въ ней, частью вслѣдствіе войнъ, частью вслѣдствіе безпечности епископовъ, почти совершенно исчезла; осталось одно лишь внѣшнее ея исповѣданіе. Вмѣстѣ съ дисциплиной духовенства поколебалось и уваженіе къ церкви и ея вліяніе. У германскихъ народовъ Тюрингіи и Баваріи, у которыхъ уже были миссіонеры, шотландскіе монахи, христіанство снова пришло въ упадокъ [2]). Герцогъ фризовъ Ратбодъ велъ въ 679 году войну одновременно и противъ франковъ и противъ христіанства. Въ началѣ восьмаго столѣтія кругъ власти римскаго епископа ограничивался почти только средней и южной Италіей и пріобрѣтенными для церкви черезъ римскихъ миссіонеровъ англо-саксонскими королевствами. Испанія, вслѣдствіе пораженія вестготовъ, принявшихъ католицизмъ при Реккаредѣ, перешла во владѣніе арабовъ. Франкская церковь имѣла лишь незначительныя связи съ Римомъ, нѣмецкія народности или были обращены въ христіанство шотландскими монахами, бывшими въ полной независимости отъ Рима, или оставались вѣрными своей древней религіи. Британская церковь не имѣла совершенно никакой связи съ Римомъ. Наконецъ сѣверную Италію занимали аріане—лангобарды, неоднократно угрожавшіе Риму.

Такимъ образомъ въ эпоху меровинговъ положеніе и власть церкви находились въ полной зависимости отъ состоянія государства. Возвышеніе и упадокъ послѣдняго сопровождались соотвѣтственнымъ возвышеніемъ и упадкомъ церкви. Эта зависимость церкви отъ государства имѣла свою причину прежде всего въ тѣсной связи ихъ сферъ. Послѣднія ни въ одномъ пунктѣ не были разграничены. Органы государственнаго законодательства были тѣ-же, что и церковнаго. Государство имѣло весьма значительныя коронныя привилегіи въ области церковнаго управленія. Королевская власть занимала центральное положеніе въ церковныхъ дѣлахъ, такъ же какъ и въ государственныхъ. Король созывалъ соборы или разрѣшалъ ихъ созваніе. Король Сигибертъ рѣшительно запретилъ посѣщеніе собора, созваннаго безъ его разрѣшенія. Король-же утверждалъ епископа, избраннаго духовенствомъ и народомъ, или самъ назначалъ его въ силу своей личной власти. Когда сентскій епископъ Эмерій былъ смѣщенъ

[1]). Гл. 5.

[2]) Срав. *Willibaldi* Vita S. Bonifacii, гл. 6, 23 и 26; гл. 7, 28.

провинціальными епископами, потому что онъ присвоилъ себѣ занимаемую имъ каѳедру, хотя и съ утвержденія короля Клотаря I, но безъ согласія митрополита, то сынъ Клотаря Харибертъ возстановилъ Эмерія въ его званіи, отправилъ въ ссылку избраннаго соборомъ его преемника и наказалъ денежными пенями принимавшихъ участіе въ этомъ дѣлѣ епископовъ [1]). Не было ясно разграниченныхъ церковныхъ и политическихъ государственныхъ собраній. На соборахъ участвовали и духовенство, и свѣтскіе люди, потому что на нихъ обсуждались и духовныя и свѣтскія дѣла [2]). Какъ міряне участвовали въ обсужденіи духовныхъ дѣлъ, такъ, съ другой стороны, епископы приглашались на совѣщанія по важнѣйшимъ политическимъ вопросамъ. Король Гунтрамнъ въ 573 году созвалъ въ Парижъ епископовъ своего королевства, чтобы они разрѣшили его споръ съ королемъ Сигебертомъ [3]). Тотъ-же Гунтрамнъ въ 589 г. обратился къ епископамъ съ просьбою разсудить его съ королевой Брунгильдой [4]). Вслѣдствіе такого сліянія духовныхъ и мірскихъ дѣлъ, случалось нерѣдко, что міряне, особенно высшіе государственные сановники, дѣлались епископами [5]). Бывало и такъ, что одно и тоже лицо одновременно состояло и въ должности графа и въ должности епископа [6]). Еще Бонифацій въ письмѣ своемъ къ папѣ Захарію, написанномъ въ 742 г., говорилъ, что во франкскомъ королевствѣ многія мѣста епископовъ были переданы мірянамъ. Относительно требованій моральнаго поведенія практика тоже еще не выработала различія между духовенствомъ и мірянами. Женатые духовные были почти правиломъ. Сыновья священнослужителей имѣли даже нѣкоторое преимущество передъ мірянами въ томъ, что имъ было предоставлено право прямо вступать въ духовное званіе, тогда какъ міряне должны были для этого испросить сначала разрѣшеніе короля, или королевскаго чиновника. Сынъ епископа Арнульфа былъ его третьимъ преемникомъ на мецской епископской каѳедрѣ. Епископу майнцскому Герольду наслѣдовалъ въ 743 году его сынъ

[1]) Ср. *Waitz*, Deutsche Verfassungsgeschichte. т. 2, стр. 465 и сл.; стр. 488, прим. 2.

[2]) *Greg. Tur.*, 4, гл. 26.

[3]) *Ibid.*, IV, 47.

[4]) L. c., IX, 32. Ср. *Waitz*, т. 2, ст. 489.

[5]) Срав. *Greg. Tur.*, VI, 38; VIII, 22.

[6]) *Waitz*, l. c., стр. 353.

Гевилибъ въ качествѣ епископа той-же епархіи. «У васъ не было никакого различія между мірянами и духовными», писалъ папа Захарій въ окружномъ посланіи 745 г. къ духовенству и мірянамъ франкскаго королевства [1]). О реймскомъ епископѣ Милонѣ, бывшемъ въ тоже время и трирскимъ епископомъ, Гинкмаръ разсказываетъ, что только тонзура отличала его отъ мірянъ.

Точно также не было строгаго различія между свѣтской и духовной подсудностью. Свѣтскій судья могъ постановлять рѣшенія по духовнымъ дѣламъ и, наоборотъ, духовный—по вопросамъ гражданскаго права. Духовныя лица во взаимныхъ спорахъ должны были прежде всего обращаться къ суду епископа; но этотъ судъ не имѣлъ оффиціальнаго характера и его рѣшенія не были обязательны для сторонъ. Духовный судъ имѣлъ скорѣе частный характеръ и его единственной задачей было привести тяжущихся къ миролюбивому соглашенію. Если-же посредничество епископскаго суда не достигало цѣли, то стороны для полученія рѣшенія, имѣющаго законную силу, должны были обращаться къ свѣтскому суду [2]). Свѣтскій судъ рѣшалъ даже такія спорныя дѣла, какъ напр. о правахъ епископа въ отношеніи къ монастырю, объ удаленіи отъ должности епископомъ подвѣдомственнаго ему священника и т. п. [3]). Только по уголовнымъ дѣламъ епископы не подлежали вѣдѣнію свѣтскаго суда. Въ этихъ дѣлахъ отношеніе духовныхъ и свѣтскихъ судовъ было обратное тому, какое было въ вопросахъ гражданскаго права. Тогда какъ въ послѣднихъ дѣлахъ духовный судья велъ предварительное судопроизводство, а свѣтскій судья постановлялъ рѣшеніе, по уголовнымъ дѣламъ слѣдствіе велось свѣтскимъ судьей, а приговоръ постановлялся духовнымъ. Со времени указа короля Клотаря II, изданнаго въ 614 году, епископская привилегія была распространена и на низшее духовенство. Съ другой стороны, епископы и клирики засѣдали въ судѣ графа и принимали участіе въ дѣлахъ наравнѣ со своими свѣтскими сотоварищами. Иногда епископамъ предоставлялось даже право надзора за свѣтскими судьями. Такъ король Клотарь предоставилъ

[1]) *Jaffé*, Biblioth. rer. germanic., III, № 52.

[2]) Ср. *R. Sohm*, Die geistliche gerichtsbarkeit im fränkischen Reiche въ журналѣ церковнаго права, изд. Дове и Фридбергомъ, т. IX.

[3]) *Sohm*, l. c., стр. 236 и сл.

епископамъ право во время его отсутствія налагать наказанія на неправедныхъ судей [1]).

Не достигши еще того, чтобы отдѣлить свою правовую область отъ государственной, церковь еще менѣе могла предъявлять претензію на подсудность ей вопросовъ гражданскаго права, по природѣ своей входящихъ въ сферу государственнаго управленія. Брачное право, которое впослѣдствіи, въ силу священнаго характера брака, какъ таинства, было передано въ вѣдѣніе церкви, въ это время имѣло мірской характеръ, хотя въ основаніе государственной юрисдикціи брака были положены церковныя правила относительно какъ препятствій къ заключенію брака, такъ и условій его совершенія. Точно также дѣла о наслѣдствѣ и дѣла, касающіяся правъ бѣдныхъ, вдовъ и сиротъ, которыя церковь впослѣдствіи подчинила также своему вѣдѣнію, во время меровинговъ подлежали еще юрисдикціи свѣтскаго суда, хотя уже соборы шестаго вѣка поручали лицъ, нуждающихся въ призрѣніи, попеченію епископовъ.

Хотя такимъ образомъ церковь и сдѣлалась богата и могущественна, но подъ германскимъ господствомъ она уже не могла удержать за собой того положенія, которое она имѣла въ римской имперіи. Отдѣленіе отъ государства, къ которому церковь стремилась въ римской имперіи, указывая на свой сверхчувственный характеръ, не нашло себѣ признанія въ государствѣ франковъ. Еще менѣе могла церковь въ государствѣ меровинговъ занимать то господствующее положеніе, которымъ она уже пользовалась въ римской имперіи. Въ то время, какъ въ послѣднія столѣтія древности, государство и семья все болѣе и болѣе подчинялись идеѣ церкви, во франкскомъ королевствѣ стояли на первомъ планѣ и имѣли направляющее значеніе мірскіе интересы. Само собой разумѣется, что завоевательныя войны, которыя велись франкскими королями противъ аріанъ-вестготовъ и относительно которыхъ Хлодовигъ хитро притворялся, будто онъ ихъ велъ ради распространенія католической вѣры, въ дѣйствительности предпринимались исключительно съ политическими цѣлями. Поэтому нападенія франковъ на вестготовъ продолжались и тогда, когда послѣдніе давно уже присоединились къ католической церкви. Союзъ государства съ церковью въ меровингскія времена былъ заключенъ исключительно въ политическихъ видахъ. Короли постольку были защитниками и помощниками церк-

[1]) *Waitz*, l. c., стр. 356. Прим.

ви, поскольку этого требовали интересы ихъ власти. Усиленіе государственной власти было опредѣляющей точкой зрѣнія для союза государства съ церковью со времени обращенія Хлодовига и до прекращенія его династіи. Расположеніе меровинговъ къ церкви было дѣломъ политической разсчетливости и цѣлесообразности. Церковь была средствомъ, а могущество государства цѣлью политики меровинговъ. Поэтому они являлись безпощадными врагами духовенства, когда послѣднее не желало дѣйствовать въ ихъ интересахъ, таковы были напр. грубый деспотъ Хильперикъ и злая Брунегильда.

Въ концѣ седьмаго вѣка франкское королевство, а съ нимъ вмѣстѣ и римская церковь получили новое, усиленное развитіе. Такой оборотъ дѣлъ произведенъ былъ именно тѣмъ лицомъ, которое стояло во главѣ противодѣйствія королевскому деспотизму—франкскимъ палатнымъ мэромъ. Когда палатному мэру Пипину удалось съ помощью аристократіи захватить верховную власть въ Австразіи, то онъ сдѣлался дѣятельнымъ поборникомъ единства государственной власти противъ партикуляристическихъ стремленій аристократіи. Побѣда при Тестри надъ аристократами Нейстріи передала и послѣднюю также въ его руки. Въ 696 году онъ покорилъ фризовъ съ ихъ герцогомъ Ратбодомъ, въ 709—712 годахъ алеманновъ. Сынъ Пипина Карлъ, прозванный Мартелломъ, продолжалъ дѣло своего отца при болѣе трудныхъ обстоятельствахъ. Фризы и нейстразійцы возстали противъ него въ союзѣ другъ съ другомъ. Послѣдніе были покорены въ 716 году, а фризы послѣ смерти Ратбода. Въ 725 году Карлъ снова завоевалъ Баварію. Въ Аквитаніи онъ долженъ былъ вести войну съ арабами и съ мятежными герцогами. Послѣ нѣсколькихъ блестящихъ побѣдъ, онъ прогналъ арабовъ и принудилъ герцога Хунольда подчиниться верховенству франковъ. Напрасно бургундская аристократія вступила противъ него въ союзъ съ арабами, отдавши имъ городъ Авиньонъ. Карлъ взялъ городъ въ 737 году и разбилъ шедшее къ нему на выручку арабское войско. Его сыновья Пипинъ и Карломанъ, подобно ихъ отцу, должны были бороться съ территоріальными владѣльцами. Но имъ тоже удалось опять побѣдить алеманновъ, баварцевъ и саксовъ. Алеманиское герцогство было совершенно упразднено въ 746 году. Наконецъ въ 751 году Пипинъ былъ избранъ въ Суассонѣ королемъ послѣ того, какъ его братъ Карломанъ въ 747 году сдѣлался монахомъ, и послѣдній меровингскій ко-

роль Хильдерикъ III былъ заключенъ въ монастырь. Единство королевства было утверждено еще прочнѣе, чѣмъ раньше.

Съ возстановленіемъ порядка въ государствѣ, подъ защитою послѣдняго возникло и въ церкви стремленіе къ реформѣ. Государство опять вступило въ союзъ съ римскимъ престоломъ, но въ этихъ новыхъ условіяхъ церковь заняла болѣе высокое положеніе, чѣмъ при меровингахъ. Тогда какъ при нихъ опредѣляющимъ основаніемъ для союза франкскаго королевства съ римскою церковью было достиженіе государственнаго могущества, при каролингахъ имѣлись въ виду столько-же церковныя, какъ и государственныя цѣли. Наслѣдники Карла Мартелла такъ же ревностно заботились о внутренней реформѣ и внѣшнемъ распространеніи власти церкви, какъ и объ упроченіи и распространіи государственной власти. Церковь, которая при меровингахъ составляла одинъ изъ отдѣловъ государственнаго управленія, реформами новыхъ франкскихъ королей все болѣе и болѣе отдѣлялась отъ государства въ отношеніи какъ моральнаго, такъ и юридическаго своего положенія, и становилась рядомъ съ государствомъ, какъ крѣпко сплоченная и обладающая собственными правами корпорація. Раздѣленіе церкви и государства было руководящей идеей какъ церковнаго, такъ и государственнаго законодательства въ эпоху каролинговъ. Душою этого движенія былъ англосаксъ Бонифацій, который, будучи проникнутъ вѣрою въ божественность римской церкви и верховенство папы, покинулъ въ 718 году свою родину, чтобы трудиться на пользу своей вѣры на континентѣ. Въ этихъ видахъ онъ вошелъ въ соглашеніе съ Карломъ Мартелломъ и его сыновьями и сталъ проповѣдывать нѣмецкимъ племенамъ въ Гессенѣ, Тюрингіи, Саксоніи и Баваріи. Предметомъ его дѣятельности было, впрочемъ, больше установленіе іерархической дисциплины въ духовенствѣ, чѣмъ религіозное обращеніе народа. Онъ стремился не столько къ обращенію народностей, еще остававшихся въ язычествѣ, сколько къ моральной и умственной реформѣ клира въ смыслѣ требованій римской церкви. Бонифацій требовалъ отъ клира аскетической нравственности, строго различной отъ обычной народной нравственности, и для установленія и охраненія ея—общей іерархической организаціи, во главѣ которой долженъ былъ стоять папа. Отдѣленіе духовнаго отъ мірскаго, церкви отъ государства, съ одной стороны, и установленіе церковной дисциплины и іерархическаго управленія, съ другой,—были руко-

водящими идеями вызванной имъ къ жизни реформы. Церковь возвратилась къ строгимъ нравственнымъ правиламъ великихъ соборовъ христіанской древности и, вмѣстѣ съ аскетизмомъ, снова пріобрѣла и то властное положеніе, которое она имѣла въ восточной и западной римской имперіи до переселенія германцевъ. Государственное законодательство со своей стороны подтвердило эту реформу церкви и совершенное на основаніи постановленій древнехристіанскихъ соборовъ раздѣленіе церкви и государства, которое съ этого времени стало историческою основою всемірнаго господства церкви въ послѣдующія столѣтія среднихъ вѣковъ.

Запрещеніе браковъ священнослужителей, ношенія ими оружія, участія въ войнахъ, обращенія къ свѣтскому суду, а также заповѣдь послушанія епископу и собору,—были главными предметами изданія соборныхъ законовъ, вызваннаго Бонифаціемъ въ правленіе Карломана и Пипина въ видахъ реформированія духовенства. Относящіяся къ нимъ постановленія соборовъ состоялись въ 742, 744 и 755 годахъ. Письмо папы Захарія къ палатному мэру Пипину, а также къ епископамъ, аббатамъ и всѣмъ сановникамъ франкскаго королевства, отъ 747 года, одобряло реформаторскія стремленія Бонифація. Изложенныя въ 27 параграфахъ заключенія этого письма, въ основаніе которыхъ положены были опредѣленія соборовъ, имѣли въ виду, какъ и реформы Бонифація, оба пункта: отдѣленіе духовенства отъ общегражданской жизни и государства и установленіе общей іерархической его организаціи. Священнослужителямъ высшихъ трехъ степеней было запрещено вступленіе въ бракъ, при чемъ неповинующимся угрожало лишеніе мѣста. Подъ страхомъ отлученія запрещено было духовнымъ лицамъ служить въ военной службѣ, или занимать свѣтскія должности. Такая-же аскетическая жизнь въ еще большей степени требовалась отъ монашествующаго духовенства. Что касается до іерархической дисциплины, то папа увѣщевалъ духовенство оказывать послушаніе епископу, юрисдикціи котораго подчинены были также приходскіе священники и діаконы. Непослушнымъ угрожало отлученіе и лишеніе мѣста [1]). Наконецъ епископы франкскаго королевства со своей стороны тоже утвердили эти реформаторскіе законы, обязавшись быть послушными папѣ. На одномъ изъ руководимыхъ Бонифа-

[1]) Monumenta dominationis pontificae, ed. Cajet. Cenni, Romae, 1760, т. I, стр. 41 и сл.

ніемъ соборовъ они объявили, что до конца жизни пребудутъ вѣрными католической вѣрѣ, единству и послушанію римской церкви и подданными святаго Петра и его преемника [1]).

Реформы Бонифація и папы Захарія были вновь предприняты и продолжены Карломъ Великимъ. Въ его капитуляріяхъ повторялись тѣ же опредѣленія и даже съ такимъ-же указаніемъ на постановленія древнехристіанскихъ соборовъ. Снова повторялись тѣ-же основныя положенія: запрещеніе духовенству брака, военной службы, ношенія оружія, охоты, занятія мірскими дѣлами и т. п. Въ особенности-же Карломъ Великимъ были разрѣшены вопросы о духовномъ судѣ, объ изъятіи клира изъ подсудности свѣтскимъ судьямъ и о правахъ духовныхъ судей. Относительно всѣхъ этихъ вопросовъ въ капитуляріяхъ говорится почти тоже самое, что и въ папскихъ декретахъ или въ соборныхъ постановленіяхъ, такъ какъ онѣ предоставляютъ духовенству право имѣть свой особый судъ не въ формѣ привилегіи, а въ формѣ законнаго правила. Эта особенность употребленнаго въ законѣ выраженія объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что сановники, принимавшіе участіе въ составленіи капитуляріевъ, принадлежали къ духовному сословію, и вмѣстѣ съ тѣмъ указываетъ также на преобладающее участіе, которое духовенство имѣло въ законодательствѣ каролинговъ. Духовнымъ лицамъ было рѣшительно запрещено обращаться къ свѣтскому судьѣ, а предписывалось обращаться къ епископскому суду. Такъ капитулярій 789 г. предписываетъ духовнымъ жаловаться другъ на друга не свѣтскому судьѣ, а епископу. Это-же предписаніе повторено было соборомъ 799 г. и въ капитуляріяхъ 801 и 812 гг.; въ послѣднемъ случаѣ съ дополненіемъ, что если судящіеся духовные не приходятъ къ соглашенію, то они должны явиться на судъ короля. Также и споры между духовными и свѣтскими лицами подлежали епископскому суду, если отвѣтчики принадлежали къ духовному сословію. Наконецъ капитуляріемъ 769 года запрещалось также свѣтскому судьѣ вызывать къ себѣ на судъ духовное лицо, или постановлять о немъ рѣшеніе, не увѣдомивъ объ этомъ епископа. Вообще духовныя лица ни какимъ образомъ не должны были принимать участіе въ засѣданіи свѣтскаго суда, даже если-бы этого требовали ихъ собственные интересы или интересы призрѣваемыхъ лицъ, бѣдныхъ, вдовъ или сиротъ. Изъятіе изъ подсудности свѣтскому суду, было распространено

[1]) Bonifacii ep. n. 70 y *Jaffé*, Bibl. rer. germ.

даже на церковныя зданія. На основаніи капитуляріевъ 803 и 813 годовъ оффиціальныя судебныя засѣданія не могли происходить ни въ церкви, ни въ какомъ нибудь соединенномъ съ нею зданіи.

Это постоянное раздѣленіе духовенства и мірянъ выразилось наконецъ и въ народныхъ собраніяхъ. Правда, что и раньше и позже на ежегодныхъ собраніяхъ разсматривались какъ свѣтскія, такъ и духовныя дѣла; но до сихъ поръ на этихъ собраніяхъ духовные и свѣтскіе сановники разсуждали вмѣстѣ. Карлъ Великій раздѣлилъ собраніе на двѣ куріи—духовную и свѣтскую. Въ первый разъ такое раздѣленіе было примѣнено къ собранію, бывшему въ Ахенѣ въ 811 году. Съ этого времени оно стало постояннымъ.

Но поскольку церковь освобождалась отъ существовавшей до той поры связи ея съ мірскими дѣлами и интересами, по стольку же ея религіозныя предписанія дѣлались предметомъ государственнаго законодательства. Такимъ образомъ, чѣмъ болѣе церковь выходила изъ круга дѣйствій государства, тѣмъ болѣе расширялась сфера подчиненія послѣдняго дѣйствію первой. Какъ связь церкви съ мірскими дѣлами была равносильна подчиненному ея положенію по отношенію къ государству, такъ ея отдѣленіе отъ государства стало равносильно возвышенію ея надъ нимъ. Отдѣленіе церкви отъ міра и государства было и въ этомъ случаѣ, какъ и въ древнехристіанское время, только переходной ступенью къ господству церкви надъ государствомъ. Послѣднее именно и совершилось лишь на томъ основаніи, что церковь обладала властью небесною и слѣдовательно несравненно высшею, чѣмъ та, которая предоставлена была государству, учрежденію земному по своему происхожденію и своимъ задачамъ. Такъ какъ въ божественномъ откровеніи заключены были всѣ земныя цѣли, то, разсуждая послѣдовательно, цѣли того учрежденія, въ которомъ воплощалось божественное откровеніе, должны были представлять собою идеальную норму всѣхъ отношеній человѣческой жизни. Поэтому законодательство каролинговъ, вмѣстѣ съ выработкой сверхчувственно-аскетическаго характера церкви, стремилось также и къ установленію государственно-гражданскихъ отношеній на основаніи правилъ церковнаго ученія. Проведеніе въ мірскую жизнь религіозныхъ требованій церкви, вмѣстѣ съ реформою самой церкви,—таковы были двѣ задачи каролингскаго законодательства.

Уже соборъ 742 года соединилъ съ изданіемъ законовъ, ка-

сающихся реформъ духовенства, запрещеніе языческихъ народныхъ обычаевъ. Графъ, который называется «заступникомъ церкви», долженъ помогать епископу въ ихъ искорененіи. Вмѣстѣ съ запрещеніемъ древнегерманскихъ обычаевъ и противорѣчащихъ римской церкви религіозныхъ воззрѣній, давались и положительныя указанія для законодательнаго введенія римскаго христіанства. Вся жизнь должна быть устроена по правиламъ этого ученія. Государство Божіе Августина представлялось Карлу Великому идеаломъ христіанскаго государства. Онъ любилъ, чтобы ему за столомъ читали отрывки изъ этой книги [1]). Для достиженія этого проведенія христіанскаго ученія въ народную жизнь, онъ началъ въ 787 году учреждать церковныя и монастырскія школы. Въ 789 г. онъ издалъ такое распоряженіе: «Въ нѣкоторыхъ епископскихъ резиденціяхъ и монастыряхъ должны быть учреждены школы, въ которыхъ мальчики обучались бы чтенію, псалтирю, нотамъ и пѣнію, календарному счисленію и грамматикѣ». Въ 802 г. онъ хотѣлъ ввести общее обязательное обученіе и соотвѣтственно этому приказалъ, «чтобы каждый посылалъ своихъ дѣтей въ школу, которую дѣти должны прилежно посѣщать, пока они достаточно не обучатся». Задача школьнаго обученія была прежде всего религіозная, почему и преподаваніе ограничивалось почти исключительно религіозными учебными предметами. Каждый ученикъ долженъ былъ знать «Отче Нашъ» и символъ вѣры. Это распоряженіе повторяется въ письмѣ императора къ люттихскому епископу Гарибальду отъ 804 года, а также въ капитуляріѣ 805 г. За тѣмъ брачное право было приведено въ соотвѣтствіе съ каноническими правилами. Капитулярій 802 года подтвердилъ изданное римскимъ соборомъ 743 года запрещеніе брака въ родствѣ до четвертой степени, съ дополненіемъ, что никакой бракъ не можетъ быть совершенъ прежде чѣмъ онъ будетъ обсужденъ священникомъ и старшиной съ точки зрѣнія сказанныхъ каноническихъ правилъ. Капитулярій 813 года опредѣляетъ, что состоящіе въ бракѣ, противномъ каноническимъ правиламъ, должны быть разведены.

Ежедневная жизнь также была подчинена предписаніямъ церкви относительно рабочихъ занятій, труда и отдыха. Отвращеніе древней церкви отъ всякихъ денежныхъ дѣлъ перешло и въ законодательство каролинговъ. Поэтому послѣднее, также какъ и первая, запрещало отдачу денегъ въ ростъ. Капитулярій

[1]) *Einhardi* vita Carol. imp., c. 24. M. G., т. II, стр. 456.

801 года называетъ ее грѣхомъ, ссылаясь на нѣкоторыя мѣста изъ Библіи. Законъ, изданный въ 813 году для Италіи, запрещаетъ брать проценты подъ страхомъ изгнанія. Строго требовалось празднованіе воскресныхъ и праздничныхъ дней. Капитуляріями 789, 794, 803 и 809 г. въ такіе дни были запрещены полевыя работы, а капитулярій 813 г. запретилъ также открытіе торговыхъ базаровъ и судебныя собранія по воскресеньямъ. Капитулярій 769 года возвелъ въ законъ даже требованіе о соблюденіи церковныхъ постовъ. Но императоръ не ограничился этими законами, требовавшими послушанія церкви. Онъ требовалъ также оказанія церкви дѣятельной и непосредственной поддержки, приказывая всѣмъ подданнымъ учрежденіе десятины въ пользу церкви. Это приказаніе содержится въ капитуляріяхъ 794, 802 и 813 годовъ. У саксовъ всѣ безъ различія—благородные, свободные и несвободные—обязаны были уплачивать десятину.

Такъ какъ предписанія церкви сдѣлались такимъ образомъ государственными законами, то неисполненіе ихъ влекло за собой свѣтское наказаніе. Законодательство каролинговъ установило, что отлученіе отъ церковнаго общенія должно было имѣть своимъ послѣдствіемъ и исключеніе изъ гражданскаго общества. Уже соборъ, бывшій въ 755 году при королѣ Пипинѣ, опредѣлилъ, что отлученный не можетъ ни у какого христіанина ни ѣсть, ни пить, ни имѣть жилища. Тотъ, кто не подчинялся наказанію, наложенному епископомъ, подвергался изгнанію по суду короля. Капитуляріи 801 и 813 годовъ подтвердили эти опредѣленія. Насильственное введеніе христіанской вѣры и христіанскихъ обычаевъ во вновь завоеванныхъ саксонскихъ земляхъ совершалось съ жестокой суровостью. Падерборнскій капитулярій 785 года назначилъ смертную казнь тѣмъ, кто не соглашался креститься. Даже несоблюденіе церковныхъ постовъ наказывалось здѣсь смертью, между тѣмъ какъ почитаніе языческихъ боговъ только денежнымъ штрафомъ, величина котораго соразмѣрялась съ общественнымъ положеніемъ виновнаго; если-же у него не было никакого имущества, то онъ до тѣхъ поръ долженъ былъ служить церкви, пока сумма штрафа не покрывалась его службою.

Внѣшняя политика императора тоже въ значительной мѣрѣ носила на себѣ слѣды вліянія религіозныхъ идей церкви. Война съ саксами, если она и была начата не изъ религіозныхъ побужденій, то окончена была во всякомъ случаѣ такъ, какъ же-

дала церковь. Только неудачное окончаніе войны противъ испанскихъ арабовъ не позволило Карлу и здѣсь проявить свою ревность къ обращенію въ христіанство. Наконецъ походъ противъ лангобардовъ былъ предпринятъ Карломъ по требованію и въ интересахъ церкви.

Дѣйствительное состояніе государства было конечно далеко отъ предначертаннаго себѣ политикой каролинговъ идеала государства божія. Вольнолюбивый духъ германства не могъ скоро свыкнуться съ аскетическими требованіями церкви. Даже само духовенство, не смотря на всѣ предписанія закона, не хотѣло отстать отъ образа жизни, согласнаго съ общими народными обычаями. Именно изъ того, что законодательство постоянно принуждено было издавать новыя предписанія противъ свѣтскихъ наклонностей клира, можно видѣть, на сколько послѣдній трудно поддавался аскетическому воспитанію. И высшее и низшее духовенство, особенно первое, любило выказывать свое богатство въ образѣ жизни и въ одеждѣ, устраивать великолѣпные пиры и окружать себя княжеской придворной свитой. «Епископы должны презирать мірскую жизнь и своимъ примѣромъ заставлять другихъ стремиться къ небесному»; такими словами началъ Карлъ Великій свою обличительную рѣчь противъ одного епископа, который особенно отличался своимъ тщеславіемъ и любовью къ пышности [1]). Несмотря на всѣ запрещенія закона, духовныя лица не хотѣли также отказаться отъ охоты и отъ участія въ военныхъ походахъ. Про аквитанское духовенство говорится, что ранѣе царствованія Людвига Благочестиваго оно посвящало свое время «больше верховой ѣздѣ, военной службѣ, бросанію копій, чѣмъ божественной службѣ [2])». Монахъ Эрмольдъ Нигеллъ съ копьемъ и щитомъ сопровождалъ короля Пипина въ 824 году въ походѣ противъ бретонцевъ. Императоръ Людвигъ добился по крайней мѣрѣ того, что духовныя лица въ обыкновенное время перестали носить сапоги со шпорами [3]). Многіе епископы окончили жизнь на полѣ битвы съ оружіемъ въ рукахъ [4]). Столь

[1]) Monachi Sangali gest. Karol. l. I, c. 17. M. G., т. 2, стр. 738.

[2]) Vita Ludow. imp., c. 19.

[3]) L. c., c. 28.

[4]) *Waitz* въ своей Verfassungsgeschichte, т. 8, стр. 131, насчитываетъ восемь епископовъ, которые пали въ битвѣ. *Дюммлеръ* въ своей Geschichte des ostfrankishen Reiches, т. 2, стр. 637, прим. 39, называетъ десять архіепископовъ и епископовъ, которые въ промежутокъ времени между 880 и 908 г. подверглись той-же участи.

же мало склонности, какъ къ аскетической жизни, имѣлъ клиръ и къ церковной дисциплинѣ, что ясно видно изъ того, что каролингское законодательство постоянно должно было снова напоминать приходскому клиру о его послушаніи епископскому авторитету.

Разумѣется, міряне, еще меньше духовенства проявляли пониманія церковнаго ученія о міроотрицающей добродѣтели. Поэтому и монашество, представлявшее эту добродѣтель въ ея наибольшемъ совершенствѣ, мало цѣнилось. Что такъ было у саксонскихъ племенъ, которыя лишь недавно были обращены въ христіанство и еще крѣпко держались своихъ древнихъ вѣрованій и нравовъ, — это было понятно. Примѣръ такого отвращенія саксовъ отъ монашества приводитъ Пасхазій Ратбертъ изъ жизни Валы, которому Карломъ Великимъ было поручено управленіе покоренной саксонской страной, но который потомъ отказался отъ своей должности и сдѣлался монахомъ. Когда разъ, во время основанія Корвейскаго монастыря, вспыхнуло междоусобіе, Вала хотѣлъ успокоить бунтовавшихъ. Толпа слушала его нѣкоторое время, потомъ одинъ изъ нихъ насмѣшливо спросилъ его: «такъ ты хочешь быть тѣмъ, кого вся наша страна славитъ, какъ своего героя?» Когда Вала отвѣчалъ на это утвердительно, то ему сказали: «ты не стоишь ногтя отъ его мизинца» [1]). Народъ не могъ повѣрить, чтобы такой благородный и знаменитый человѣкъ, какъ Вала, могъ промѣнять панцырь и мечъ на монашескую рясу. Не у однихъ только саксовъ, но и у другихъ германскихъ племенъ существовало нѣкоторое нерасположеніе къ монашеству, и это нерасположеніе народа поддерживалось и верхними слоями общества, вслѣдствіе того, что опасные вельможи нерѣдко, въ видѣ унизительнаго наказанія, публично подвергались постриженію и затѣмъ заключались въ монастырь. Когда въ 788 году баварскій герцогъ Тассило былъ побѣжденъ, взятъ въ плѣнъ и въ наказаніе за отпаденіе отъ короля присужденъ былъ къ заключенію въ монастырь, то онъ просилъ, какъ милости, чтобы ему, по крайней мѣрѣ, не стригли волосъ на виду у франковъ. Карлъ согласился на его просьбу и велѣлъ его отправить въ Сенъ-Гоаръ. Тамъ Тассило «сдѣланъ былъ монахомъ», какъ разсказывается въ такъ наз. Назаріанскихъ анналахъ, и былъ заключенъ въ монастырь Жюмьежъ на Сенѣ. Его жена и сыновья тоже были постри-

[1]) Ex vita Walae, c. 7. M. G., т. 2, стр. 535.

жены и отправлены въ монастыри. «Все это случилось во славу и въ честь короля и въ стыдъ и срамъ его враговъ», добавляетъ лѣтопись. Даже и въ кругу высшаго духовенства едвали смотрѣли болѣе благопріятно на монашество, такъ какъ и оно иногда примѣняло заточеніе въ монастырь въ качествѣ позорнаго наказанія для высокопоставленныхъ свѣтскихъ лицъ. Когда архіепископъ равеннскій въ 841 году выступилъ въ походъ съ императоромъ Лотаремъ противъ его братьевъ Лудвига и Карла, то онъ предположилъ въ случаѣ удачи, въ видахъ особаго посрамленія Карла, постричь его въ монахи и отвести въ свою епархію.

Какъ-бы то ни было, политика каролинговъ не осталась безъ глубокаго вліянія на церковное настроеніе того времени. Многочисленныя церкви и монастыри возникали во всѣхъ областяхъ имперіи. Со всѣхъ сторонъ въ церковь притекали богатыя пожертвованія, дѣлаемыя благочестивыми людьми. Бывало такъ, что родители, ради спасенія своей души, лишали наслѣдства собственныхъ дѣтей и отдавали свое имѣніе въ церковь; дѣти, не имѣя средствъ, бродили по свѣту, чтобы разбоями и грабежами вознаградить себя за отнятое у нихъ имущество. Карлъ Великій принужденъ былъ на имперскомъ собраніи въ Аахенѣ въ 811 году поставить на видъ епископамъ, что ихъ корыстолюбіе приводитъ къ такимъ результатамъ. Однако церковно-религіозная идея такъ охватила уже весь Западъ, особенно высшіе слои общества, что благородные люди и князья искали душевнаго мира въ монастырѣ. Даже способный военачальникъ, маіордомъ Карломанъ, сдѣлался монахомъ въ монастырѣ Монте-Кассино, вслѣдствіе, какъ говорили, раскаянія въ кровопролитіи, учиненномъ имъ въ 746 г. надъ возставшими алеманнами. Нѣсколькими десятилѣтіями позже вышесказаннаго Валы, воинственный герцогъ Вильгельмъ аквитанскій тоже сложилъ свое званіе и постригся въ монахи въ основанномъ имъ самимъ монастырѣ. Въ 855 году императоръ Лотарь II отрекся отъ престола и кончилъ свои дни монахомъ аббатства Прюмъ.

Такимъ образомъ, основнымъ положеніемъ каролингскаго законодательства было раздѣленіе духовнаго отъ мірскаго, церкви отъ государства, т. е. съ одной стороны отреченіе духовенства отъ семьи, военной службы, общественныхъ судебныхъ должностей и промышленныхъ занятій, съ другой стороны—возведеніе церковнаго ученія въ руководящій принципъ въ дѣлѣ школь-

наго образованія, брака и нравственныхъ и экономическихъ отношеній ежедневной жизни. Законодательное признаніе провозглашеннаго церковью сверхчувственнаго своего характера и установленіе свѣтскихъ отношеній въ общественной и частной жизни на основаніи представленія о божественности церкви,—таковы были существенныя задачи каролингскаго правительства. Но въ рукахъ императора сосредоточивались обѣ власти: духовная и свѣтская. Въ высшемъ пунктѣ государственнаго управленія обѣ эти области находили для себя общую точку соприкосновенія. Соединеніе въ особѣ государя этихъ двухъ, столь существенно различныхъ другъ отъ друга властей было характерной особенностью каролингскаго періода. Черезъ соединеніе въ особѣ франкскаго короля правъ духовной и свѣтской власти, королевская власть пріобрѣла очень сильное положеніе. Королю принадлежало командованіе войскомъ, судебная власть, попеченіе о народномъ образованіи, право чеканить монету, разрѣшать торговлю и собирать пошлины. Онъ назначалъ, или утверждалъ епископовъ, издавалъ распоряженія о научномъ образованіи клира и о церковномъ богослуженіи. Онъ былъ, по выраженію одного собора въ 813 году, «руководителемъ церкви» [1]). Однимъ словомъ, все управленіе государствомъ находилось въ рукахъ короля. Франкское королевство усилилось, какъ въ смыслѣ пріобрѣтенія большей внутренней твердости, такъ и въ смыслѣ внѣшняго распространенія его предѣловъ. Государство Карла Великаго, послѣ покоренія саксовъ и лангобардовъ, занимало значительно большую часть всей европейской области, занятой германцами. Въ отношеніи какъ внутренней государственной организаціи, такъ и обширности занимаемой имъ территоріи, оно представляло собою высшую точку государственнаго развитія Германіи въ средніе вѣка. Отфридъ могъ справедливо въ поэтическомъ предисловіи къ своей Евангельской гармоніи прославлять франковъ такими словами:

«Liut sih in nintfüarit
thaz iro land ruarit
ni sie biro güati
in thionon io zi noti» [2]).

[1]) *Mansi*, Ampl. coll. concil., т. XIV, 75.

[2]) «Ни одинъ народъ, соприкасающійся съ ихъ страной, не избѣгаетъ того, чтобы они своей храбростью не заставили его себѣ служить».

Но эта высшая точка государственнаго развитія Германіи была въ тоже время и его поворотной точкой. Побѣдоносное поступательное движеніе германскаго міра противъ древне-римскаго государственнаго міра, достигшее своего наивысшаго успѣха въ коронованіи франкскаго короля императорской короной, на немъ и остановилось. Выразившаяся въ коронованіи франкскихъ королей передача намѣстничества церкви, была тѣмъ основаніемъ, опираясь на которое Римъ снова постепенно покорилъ своей власти германство и снова подчинилъ западно-европейскій міръ своему духу и своимъ законамъ. Конецъ германскаго и начало романскаго средневѣковья имѣютъ свой общій исходный пунктъ въ этомъ событіи.

Задача средневѣковой исторіи во время правленія Карла Великаго въ первый разъ получила свое ясное выраженіе. Государство и церковь, будучи разнородны во внѣшнихъ проявленіяхъ и формахъ своей дѣятельности, но находясь подъ однимъ и тѣмъ-же божескимъ закономъ и стремясь къ одинаковымъ конечнымъ цѣлямъ, должны были найти свое высшее единство въ идеѣ христіанскаго государства божія. Коронованіемъ Карла В. императорской короной,—совершеннымъ папой Львомъ III въ рождественскіе праздники 800 года,—эта идея внесена была въ среду христіанской культуры. Въ императорствѣ великаго каролинга въ первый разъ послѣ бурной интермедіи германскаго переселенія народовъ, ожила идея древнехристіанской церкви о сверхчувственномъ міровомъ владычествѣ. Міродержавная императорская власть была учрежденіемъ, имѣвшимъ въ главныхъ чертахъ своихъ духовный характеръ, вслѣдствіе чего и высокому ея представителю приданъ былъ характеръ священства. Задачею императора было поддержаніе и распространеніе римской церкви. Онъ, по своему званію, былъ «помощникомъ и покровителемъ христіанской религіи», какъ говоритъ въ одномъ письмѣ къ нему аббатъ Теотмеръ [1]). Уже въ 795 году Карлъ обращался ко вновь избранному тогда Льву III съ такими словами относительно своихъ обязанностей по управленію: «Обязанность нашего званія состоитъ въ томъ, чтобы съ Божіею помощію извнѣ защищать церковь оружіемъ отъ нападенія язычниковъ и отъ опустошенія ея невѣрными, а внутри укрѣплять ее, охраняя и поддерживая чистоту католической религіи». Передача ему императорскаго сана еще опредѣленнѣе, чѣмъ до этого времени, устано-

[1]) Ср. *Waitz*, Deutsche Verfassungsgeschichte, т. 3, стр. 185, прим. 1.

вила центральное значеніе этихъ обязанностей въ его правительственной дѣятельности. Только въ силу этихъ, возложенныхъ на него, церковныхъ задачъ императоръ могъ предъявлять свое право на всемірное господство. Лишь потому, что задачей церкви было обращеніе въ христіанство всего человѣчества, императорская власть имѣла божественное право на владѣніе всей землей. Универсальная императорская власть утверждалась на универсальной миссіи церкви. Всѣ вѣрующіе, какъ говоритъ въ одномъ письмѣ Алкуинъ, должны желать императору славныхъ успѣховъ, «чтобы католическая вѣра воистину запечатлѣлась во всѣхъ сердцахъ однимъ и тѣмъ-же исповѣданіемъ [1])».

Однако этимъ приданіемъ франкскому королевству церковнаго характера въ него былъ внесенъ элементъ разложенія. Императорская адвокатія выражала собою идею соединенія всѣхъ цѣлей, къ которымъ политика каролингскаго времени стремилась со времени миссіонерской дѣятельности Бонифація во внутреннихъ и внѣшнихъ дѣлахъ,—идею единства созданныхъ франкскимъ законодательствомъ отношеній между государствомъ и церковью, въ силу которыхъ однако послѣдняя являлась учрежденіемъ высшаго порядка, а первое—вытекающимъ изъ него учрежденіемъ низшаго порядка. Идея христіанскаго государства божія имѣла свое основаніе не въ государствѣ, а въ церкви. Не государство, а церковь была цѣлью и настоящею сущностью носимаго императоромъ званія защитника. Идея свѣтскаго владычества имперіи, черезъ приданіе ей христіанскаго характера, постепенно перешла въ идею защиты церкви, при чемъ званіе защитника церкви не было только выраженіемъ божественнаго права императора, но, напротивъ, свѣтская его власть являлась исключительно органомъ церковнаго управленія. Традиціонный взглядъ церкви былъ таковъ, что всемірная имперія есть учрежденіе, исходящее отъ церкви и основанное ради выполненія ея цѣлей. Изъ этого представленія о происхожденіи и задачѣ свѣтской имперіи,—представленія, которое императоры со своей стороны неоднократно подтверждали на словахъ и на дѣлѣ,—церковь справедливо могла вывести требованіе, что она должна стоять выше государственной власти. Изъ званія защитника церкви вытекала для императора обязанность охранять церковь при выполненіи ею своей миссіи отъ всякой помѣхи. Но въ этомъ званіи вовсе не заключалось права занимать высшее руко-

[1]) *Waitz*, l. c., т. 3. стр. 182, прим. 2.

водящее положеніе въ государствѣ божіемъ. Такая претензія, напротивъ, противорѣчила-бы понятію объ обязанности защиты. Въ идеѣ этой обязанности заключалось представленіе, что на государствѣ должны лежать преимущественно обязанности, церковь-же должна пользоваться только правами. Государство взяло на себя защиту церкви, но за эту обязанность не получило никакого права требовать со своей стороны соотвѣтственной услуги отъ церкви. Перенося императорское достоинство на франкскаго короля, церковь не взяла на себя никакихъ общихъ и постоянныхъ обязательствъ по отношенію къ государству. Поэтому она всегда предоставляла осуществленіе императорскаго всемірнаго владычества политической дѣятельности царствующаго императора. Власть императора, какъ защитника церкви, не заключала въ себѣ права господства государства надъ церковью, а наоборотъ исключительно обязанность перваго служить церкви. Если императоръ пользовался нѣкоторыми правами и въ церковныхъ дѣлахъ, напр. назначалъ епископовъ, или утверждалъ ихъ избраніе, то всѣ эти права принадлежали ему вовсе не въ силу его званія защитника церкви. Эти права имѣли скорѣе свое основаніе въ традиціонной его королевской власти и ими въ той же мѣрѣ пользовались его предшественники и меровингскіе короли. Власть императора, обнимавшая все, какъ духовное, такъ и мірское, не согласовалась, а скорѣе стояла въ противорѣчіи съ установленными его-же законодательствомъ отношеніями государства къ церкви. Эта всеобъемлющая власть основывалась не на идеѣ христіанскаго государства божія, а на существовавшихъ до той поры традиціяхъ франкскаго королевства и на мощной личности самаго Карла Великаго. Только послѣднія условія сдѣлали возможнымъ то, что религіозныя положенія церкви получили значеніе правилъ дѣйствующихъ во всѣхъ областяхъ государственнаго управленія, тогда какъ обсужденіе и практическое примѣненіе ихъ были предоставлены свободному усмотрѣнію правителя. Это внутреннее противорѣчіе между религіозной идеей и дѣйствительными условіями, въ которыхъ находилась власть въ государствѣ каролинговъ, создало въ немъ съ самаго начала присущіе ему элементы того разложенія, которое постигло государство черезъ нѣсколько десятилѣтій по достиженіи имъ высшей степени его могущества. Такъ какъ идеальный центръ тяжести государства божія законодательствомъ Карла Великаго перенесенъ былъ въ церковь, то

послѣдующее время могло разрѣшить вышесказанное противорѣчіе лишь такимъ образомъ, что и управленіе государствомъ божіимъ перешло къ церкви.

Сами правители не могли избѣжать логической необходимости такого результата и признали, что интересы церкви должны быть руководящимъ началомъ ихъ управленія. Людвигъ Благочестивый былъ такъ проникнутъ сознаніемъ церковнаго призванія императорской власти, что вся его правительственная дѣятельность почти исключительно была направлена на церковныя и монастырскія дѣла. Его біографъ хотѣлъ его похвалить, сказавши о немъ, что онъ такъ много «заботился о возвышеніи церкви, что по его дѣламъ его слѣдовало-бы называть не королемъ, а священникомъ» [1]). Такъ какъ интересы церкви составляли главнѣйшую задачу императорскаго званія, то со времени Людвига II было признано, что посвященіе въ это званіе составляетъ право, принадлежащее папѣ. Людвигъ II заявилъ, что только тотъ можетъ быть императоромъ, кто будетъ помазанъ на это званіе священнымъ елеемъ [2]). Этотъ взглядъ держался впродолженіе всѣхъ среднихъ вѣковъ, хотя Людвигъ Благочестивый и Лотарь наслѣдовали императорское званіе отъ ихъ отцовъ. Въ письмѣ къ греческому императору, заявившему возраженіе противъ законности Западной Имперіи, Людвигъ II прямо основывалъ императорское достоинство на авторитетѣ церкви. «Императоръ, пишетъ онъ, пріобрѣлъ власть надъ римскою имперіею не самовольнымъ ея захватомъ, какъ ты предполагаешь, а по повелѣнію Божію и по рѣшенію церкви, черезъ рукоположеніе и помазаніе отъ верховнаго священнослужителя [3]). Карлъ Лысый прямо называлъ епископовъ «престолами божіими, на которыхъ покоится Богъ, черезъ которыхъ онъ выполняетъ свое правосудіе и отеческимъ выговорамъ и наказующимъ приговорамъ которыхъ я подчинялся и раньше, готовъ подчиниться и теперь» [4]).

Само собою разумѣется, что духовенство еще опредѣленнѣе высказывалось объ отношеніяхъ церкви къ государству. Уже въ 829 году собравшіеся въ Вормсѣ епископы высказали, что церковь есть божественный авторитетъ, стоящій выше государства. Вся церковь, говорятъ они, есть тѣло, которое раздѣляется на

[1]) Vita Ludowici imp., c. 19. M. G., т. 2, стр. 616.
[2]) *Waitz*, l. c., т. 5, стр. 83, прим. 1.
[3]) Ludow. II epist. od Basil. imp. a. 879.
[4]) Karoli II et Lotharii II etc. conv. apud Saponarias a. 859, c. 3.

двѣ власти, священническую и королевскую. Далѣе, ссылаясь на написанное около 493 года письмо римскаго епископа Геласія къ императору Анастасію, они заявляютъ, что священническая власть выше королевской. Они напоминаютъ императору Людвигу слова будто-бы сказанныя Константиномъ Великимъ на Никейскомъ соборѣ, въ которыхъ онъ отказался отъ судебной власти надъ священниками, а имъ, напротивъ, предоставилъ власть надъ мірянами и надъ нимъ самимъ [1]). Въ томъ-же году епископы, бывшіе на парижскомъ соборѣ, высказали, что «никакой король не долженъ воображать, что его власть перешла къ нему отъ его предковъ; напротивъ, онъ долженъ по истинѣ и со смиреніемъ, вѣрить, что она дана ему отъ Бога». Но такъ какъ священнослужители называли самихъ себя «посредниками между Богомъ и людьми» [2]), «намѣстниками Христа и хранителями ключей царствія небеснаго» [3]), то происхожденіе королевской власти отъ милости Божіей сводилось къ происхожденію ея отъ милости церкви.

Эти взгляды на отношенія духовной власти къ свѣтской получили практическое примѣненіе, когда въ 833 году депутація епископовъ объявила императору Людвигу Благочестивому, что по рѣшенію Божію и церковной власти «онъ лишенъ своего сана [4]) и когда на другой годъ, послѣ предварительнаго отпущенія ему грѣховъ, епископы снова вручили ему знаки императорскаго достоинства. На такихъ-же основаніяхъ собравшіеся въ 842 г. въ Аахенѣ епископы распорядились передачею государственнаго управленія, сказавши сыновьямъ Людвига Благочестиваго, Карлу и Людвигу, изгнавшимъ изъ города ихъ брата Лотаря: «По волѣ Божіей, мы просимъ, увѣщеваемъ васъ и приказываемъ вамъ, чтобы вы взяли себѣ это королевство и управляли имъ согласно съ волей Божіей» [5]). Соборъ, бывшій 14 іюня 859 г., установилъ общее положеніе, что епископы, взаимно совѣтуя и помогая другъ другу, должны руководить въ Богѣ и исправлять королей, государственныхъ сановниковъ и народъ.

Уже въ половинѣ девятаго столѣтія основныя положенія церкви о ея отношеніяхъ къ міру и государству были вполнѣ раз-

[1]) M. G., т. III, стр. 333.
[2]) Капитуларій въ дек. 828, гл. 4.
[3]) Lotharii imp. conv. Compendiensis, окт. 833.
[4]) M. G., т. III, стр. 367, 4.
[5]) *Nithard.*, hist. l. IV, c. 1.

виты и изложены письменно въ такъ называемыхъ псевдоисидоровскихъ декреталіяхъ, представляющихъ собраніе постановленій соборовъ и дѣйствительныхъ и подложныхъ писемъ римскихъ епископовъ древнехристіанскаго времени. Хотя положенія псевдоисидора были очень далеки отъ воззрѣній, существовавшихъ до тѣхъ поръ въ германскомъ мірѣ, но въ сущности въ нихъ излагалось о епископской и папской власти и объ отношеніяхъ церкви къ міру и государству то-же самое ученіе, которое высказывалось римской церковью уже въ исходѣ древности. Основнымъ положеніемъ, выражающимъ общее направленіе этого сборника, было признаніе сверхчувственнаго, божественнаго характера церкви. Изъ этого положенія декреталіи выводили еще болѣе опредѣленно, чѣмъ каролингскіе капитуляріи, различеніе клира отъ мірянъ въ образѣ жизни и въ правахъ. Жизнь священнослужителей должна была во всѣхъ отношеніяхъ отличаться и отдѣляться отъ жизни мірянъ [1]). На основаніи словъ, вложенныхъ въ уста апостола Петра въ подложномъ письмѣ епископа Климента, она должна была быть выше и святѣе жизни мірянъ [2]). Священникъ долженъ былъ стоять такъ недосягаемо-высоко надъ міряниномъ, что послѣднему даже запрещено было жаловаться на перваго въ судъ [3]). Уже апостолы, какъ утверждаютъ декреталіи, — желали, чтобы мірянамъ, въ виду ихъ низкихъ качествъ, была затруднена, если не совершенно сдѣлана невозможной, подача жалобъ на священника [4]). Если-же кому нибудь міряниву все-таки можетъ быть дозволена жалоба на епископа, то лишь такому, который отличается безупречной жизнью [5]). При такихъ условіяхъ само собой понятно, что духовнымъ лицамъ было строжайше запрещено нарушать эти установленныя между ними и мірянами преграды, взаимно вызывая другъ друга къ суду свѣтскаго судьи [6]). Дальнѣйшею цѣлью псевдоисидора было установленіе твердой, іерархической дисциплины. Поэтому онъ болѣе всего заботится о томъ, чтобы защитить основу церковнаго порядка, учительское званіе епископа, отъ всякихъ посягательствъ на нее, какъ верхнихъ, такъ и нижнихъ степеней церковной іерархіи. Обращаясь къ низу, декре-

[1]) Ep. Telesphori 1. c. 1.
[2]) Ep. Clem. 1, c. 31.
[3]) Ep. Evarist II, c. 9; Pii I, ep. 1. c. 4 и др.
[4]) Ep. Fabiani II, c. 19; Stephani II, c. 12.
[5]) Dionisii II, c. 4 и въ друг. мѣст.
[6]) Ep. Clem. I, c. 8; Alex. ep. I, c. 7.

таліи запрещали викарнымъ, т. е. деревенскимъ епископамъ, а также пресвитерамъ и діаконамъ, отправленіе всякой богослужебной функціи безъ согласія ихъ епископа. Особенно выступали онѣ противъ викарныхъ епископовъ, претендовавшихъ на равноправное съ епископами положеніе. Онѣ низводили первыхъ на положеніе пресвитеровъ и совершенно отрицали ихъ права на епископское достоинство [1]). Съ той же энергіей, съ какой охранялся авторитетъ епископовъ относительно низшаго клира, охранялась и ихъ самостоятельность по отношенію къ патріархамъ и митрополитамъ. Правда, епископъ не могъ быть посвященъ безъ вѣдома митрополита [2]); но и патріархамъ и митрополитамъ запрещалось вмѣшиваться въ дѣла епархіи безъ согласія епископа [3]). Далѣе, никакой епископъ не могъ быть окончательно судимъ однимъ митрополитомъ. Послѣдній могъ судить епископа только съ участіемъ провинціальныхъ епископовъ [4]). Была только одна власть, которой были безусловно подчинены епископы,—это власть римскаго престола. Авторитетъ послѣдняго признавался тѣмъ охотнѣе, что онъ былъ лучшею защитою самостоятельности и авторитета епископскаго званія. Съ этой точки зрѣнія епископамъ предоставлено было право апеллировать на рѣшеніе митрополита къ римскому престолу [5]). Никакой епископъ, заявившій такую апелляцію, не могъ быть смѣщенъ ранѣе, чѣмъ рѣшеніе митрополита будетъ утверждено римскимъ престоломъ [6]). Доказательства правъ папъ на первенство были тѣ-же, которыя выставлялись римскимъ престоломъ уже во второмъ столѣтіи: Христосъ передалъ апостолу Петру, а послѣдній римскому епископу управленіе церковью. Къ этой общей схемѣ псевдоисидоръ присоединилъ лишь ближайшія историческія дополненія. Онъ даже приводилъ ту рѣчь, которую апостолъ Петръ будто-бы говорилъ при посвященіи ближайшаго своего преемника [7]). По его словамъ, римскій престолъ былъ главою, матерью церкви и его властью должны управляться всѣ частныя церкви [8]). Только въ единеніи съ нимъ христіанское

[1]) Decr. Leonis pap. de privil. chorepiscoporum и пр.
[2]) Decr. Innoc. pap. ad Victoricum c. 1.
[3]) Ep. Calixt. II, c. 13.
[4]) Vigini ep. I, c. 2. Steph. II, c. 10.
[5]) Ep. Vict. c. 5; Sixti II ep. I, c. 2.
[6]) Ep. Felicis II c. 14; ep. Damasi c. 21.
[7]) Ep. Clem. I, c. 31.
[8]) Ep. Calixti I, c. 2.

вѣроученіе могло сохраниться въ чистотѣ, ибо онъ никогда не заблуждался [1]).

Наконецъ псевдоисидоровскія декреталіи строго-логически разсуждаютъ объ отношеніи государства къ церкви, выводя изъ божественнаго характера послѣдней не только отдѣленіе ея отъ государства и міра, но и ея господство надъ ними. Не церковь должна руководиться земными цѣлями государства, а наоборотъ государство—божественными цѣлями церкви. Каролингское законодательство тоже выполнило реформу церкви по плану древнехристіанскаго времени, но по доброй волѣ свѣтскаго правителя; между тѣмъ выставленная въ псевдоисидоровскихъ декреталіяхъ самою церковью программа реформы возвратилась и по вопросу объ относительномъ достоинствѣ церкви и государства къ строгой логикѣ древнехристіанскаго времени. Такимъ образомъ псевдоисидоровскія декреталіи были логическимъ развитіемъ реформы, предпринятой каролингскимъ законодательствомъ. Къ церкви, которая имѣла власть связывать и разрѣшать на землѣ и на небѣ, которая приготовляла тѣло Христово и раздавала его народу, слѣдовало относиться съ такимъ же благоговѣніемъ, какъ къ самому Богу. Самъ Христосъ, — утверждали декреталіи, — повелѣлъ, чтобы всѣ земные князья и всѣ люди вообще повиновались епископу и склоняли передъ нимъ голову [2]). Псевдоисидоръ ссылается также на вышеприведенное письмо римскаго епископа Геласія къ императору Анастасію, въ которомъ авторитетъ епископа поставленъ выше императорскаго. Чтобы дать своимъ воззрѣніямъ на отношеніе между духовной и свѣтской властями такой видъ, какъ будто онѣ имѣли законодательное подтвержденіе со стороны государства, церковь незадолго до появленія псевдоисидора, изобрѣла и документально подтвердила легенду о дарѣ Константина. Всѣ властныя притязанія, которыя были заявлены папствомъ нѣсколькими столѣтіями позже, были уже въ этой легендѣ проведены до послѣдняго ихъ вывода, именно до полнаго уничтоженія государства. Папа является въ ней «намѣстникомъ Христа на землѣ», къ ногамъ котораго величайшій изъ свѣтскихъ правителей смиренно кладетъ свой скипетръ и державу. Правильно признавая присущее папѣ божественное величіе, императоръ Константинъ, какъ говоритъ этотъ документъ, передалъ папѣ Сильвестру всѣ знаки своего сана:

[1]) Ep. Marci c. 2.

[2]) Ep. Clem. I, c. 39.

діадему, скипетръ, пурпуровую мантію и всѣ императорскія почести. Онъ самъ держитъ въ поводу лошадь, на которой ѣдетъ папа, и заповѣдалъ всѣмъ своимъ преемникамъ поступать такъ же. Въ заключеніе онъ подарилъ папѣ Италію и всю Западную Имперію, перенеся свою собственную резиденцію въ Константинополь, потому что, какъ онъ объяснялъ, было-бы неправильно, если-бы свѣтскій владѣтель имѣлъ власть тамъ, гдѣ, по волѣ царя небеснаго, долженъ находиться первоверховный глава священства и всего христіанства.

При папѣ Николаѣ I положенія псевдоисидора касательно церковной дисциплины и отношенія церкви къ государству получили уже практическое примѣненіе. Подобно псевдоисидору, Николай ставилъ авторитетъ папскаго престола на первый планъ. По его мнѣнію, вся церковь получаетъ свои божественныя права только отъ папской власти. Постановленія соборовъ получаютъ законную силу только по утвержденіи ихъ папою [1]). Далѣе, согласно съ псевдоисидоромъ, онъ объясняетъ, что епископы могутъ быть смѣщаемы только по приговору папы; такимъ образомъ, по этому представленію, папа фактически управляетъ церковью. На основаніи своего апостольскаго полномочія онъ отрѣшилъ кёльнскаго и трирскаго епископовъ за то, что они были виновны въ нарушеніи брака Лотаремъ II. На основаніи божественнаго превосходства церкви, онъ требовалъ ея отдѣленія отъ государства. Въ 865 году онъ писалъ восточно-римскому императору Михаилу: «въ древнія времена бывали цари, которые въ тоже время были и священниками. Подражая этому, языческіе императоры были тоже верховными первосвященниками, но христіанство раздѣлило эти двѣ власти» [2]). На томъ-же самомъ основаніи онъ ставилъ церковь выше свѣтской власти. Авторитетъ римскаго престола, какъ говорилъ онъ далѣе въ томъже письмѣ къ восточно-римскому императору, выше всего на землѣ. Папскій престолъ, писалъ онъ также въ 864 году франкскимъ епископамъ, есть высшій судъ справедливости, который можетъ судить всѣхъ христіанъ, а самъ не подлежитъ ничьему суду. Примѣняя это положеніе, онъ угрожалъ королю Лотарю II отлученіемъ и заставилъ его покинуть свою любовницу Вальдраду и возвратить къ себѣ свою законную жену Тевтбергу. Онъ смѣло выставлялъ власть франкскихъ королей какъ привилегію,

[1]) *Mansi*, XV, 295.

[2]) Nicol. I, ep. 8, у *Манзи*, т. XV, ст. 187.

данную имъ церковью, и писалъ Карлу Лысому: «черезъ пользованіе этою (полученною отъ церкви) привилегіей ваши отцы достигли возрастанія своего достоинства и всякой славы» [1]). Хроника Регино посвятила этому папѣ, когда онъ умеръ въ 867 году, такое надгробное слово: «онъ давалъ повелѣнія королямъ и тираннамъ и господствовалъ надъ ними своимъ авторитетомъ такъ, какъ будто онъ былъ повелителемъ всей земли».

Такимъ образомъ свѣтское управленіе на духовномъ основаніи, введенное Карломъ Великимъ, уже при ближайшихъ его наслѣдникахъ превратилось въ духовное управленіе на свѣтской подкладкѣ. Съ передачею франкскому королю церковнаго намѣстничества, положеніе его получило такой ясно выраженный церковный характеръ, что императорское право являлось повидимому основаннымъ не на собственной его силѣ, а на идеи римской церкви. Происхожденіе королевской власти «божіею милостію», которое, послѣ обращенія Хлодовига, приводилось въ доказательство самодержавія короля противъ народной воли, послѣ введенія римскаго императорства получило уже значеніе доказательства зависимости королевской власти отъ церкви. Историческое отношеніе между королевской властью и императорскимъ намѣстничествомъ церковь превратила въ обратное. Въ дѣйствительности сила принадлежала королевской власти, что и заставило церковь искать у нея защиты и съ этой цѣлью перенести на нее императорское достоинство; по церковной же теоріи выходило такъ, что сама церковь была источникомъ королевской власти. Имперія каролинговъ заключала въ себѣ, какъ логическое послѣдствіе, папское владычество классическаго періода среднихъ вѣковъ.

Несчастіемъ для западной Европы было то, что она восприняла идею римской имперіи въ такое время, когда она находилась еще въ началѣ своего государственнаго развитія, тогда какъ древняя римская имперія была результатомъ многовѣковаго, вполнѣ зрѣлаго государственнаго строя. Необходимыми условіями осуществленія такой универсальной государственной идеи были: государственное устройство, основанное на вполнѣ развитомъ денежномъ хозяйствѣ, централизованная іерархія должностныхъ лицъ, постоянное войско и широко распространенныя и правильныя средства сообщенія. Въ это время только государственная власть франкскаго государства находилась въ однихъ рукахъ и

[1]) *Mansi*, XV, 298.

только оно одно, вслѣдствіе этого, выполняло до нѣкоторой степени условія стройнаго управленія, но и оно далеко не выполняло всѣхъ прочихъ требуемыхъ условій: франкское государство знало только управленіе, соединенное съ самымъ одностороннимъ натуральнымъ хозяйствомъ; постоянное войско было ему совершенно неизвѣстно и его средства сообщенія были крайне несовершенны. Поэтому условія германскаго государственнаго міра были совершенно неприспособлены къ возобновленію древне-римской завоевательной политики. Вслѣдствіе этого, послѣдняя имѣла на государственное устройство Германіи совершенно обратное дѣйствіе, чѣмъ какое она имѣла въ древне-римскомъ государствѣ. Тогда какъ послѣднее становилось тѣмъ болѣе монархическимъ, чѣмъ шире оно распространялось, и наконецъ достигло высшей степени могущества при абсолютномъ управленіи цезарей, монархическая власть въ каролингской, и потомъ въ нѣмецкой, имперіи все больше теряла и правъ и силы съ возрастаніемъ размѣровъ государства. Слѣдствіемъ привитой государству церковью идеи римской имперіи было то, что первые начатки правильнаго государственнаго устройства, до которыхъ достигли германцы уже вскорѣ послѣ своего разселенія въ Европѣ, въ это время по большей части снова погибли.

Со времени основанія церковной адвокатіи, развитіе государства и церкви находилось въ обратномъ отношеніи одно къ другому. Во времена меровинговъ положеніе церкви было вполнѣ обусловлено состояніемъ государства, но съ тѣхъ поръ церковь настолько расширила предѣлы своей власти и своего вліянія, что захватила значительную часть круга дѣятельности государства; поэтому возрастаніе ея было равносильно умаленію государства. Тотчасъ послѣ смерти Карла Великаго, при которомъ развитіе средневѣковаго германскаго государства достигло высшаго своего пункта, имперія быстро пошла къ упадку въ отношеніи какъ внѣшняго своего распространенія, такъ и внутренней связи, тогда какъ церковь постоянно и возростала извнѣ и укрѣплялась внутри. Проникаясь божественными цѣлями церкви, увеличивая и укрѣпляя ея могущество, государство въ тоже время само теряло основы своей прочности. Собственной своей политикой оно отводило церкви господствующее мѣсто, а себѣ второстепенное, въ соединявшемъ ихъ государствѣ божіемъ. Каролингская имперія, вслѣдствіе собственной политики, распалась на частныя національныя государства, а послѣднія на террито-

ріальныя ленныя владѣнія, въ то время какъ церковь, въ силу той же политики, выросла въ стройную должностную іерархію, охватившую всю западную Европу.

Около того же времени, когда псевдоисидоръ устанавливалъ систему церковной іерархіи, имперія при наслѣдникахъ великаго Карла распалась на куски. Ближайшей причиной раздѣловъ имперіи было франкское наслѣдственное право, которое одинаково примѣнялось къ династическому наслѣдованію, какъ и къ частному. Но эти раздѣлы едва ли имѣли бы своимъ послѣдствіемъ столь глубокое и прочное раздѣленіе различныхъ областей, если бы этому не содѣйствовало еще другое обстоятельство, именно образованіе новыхъ національностей. При наслѣдственныхъ раздѣлахъ каролинговъ не терялась мысль о первоначальномъ единствѣ имперіи. Именно поэтому императорское достоинство сохранялось при всѣхъ наслѣдственныхъ раздѣлахъ, чтобы служить напоминаніемъ о принадлежности частей къ одному цѣлому. Послѣ смерти Людвига I императорскую корону наслѣдовалъ Лотарь, послѣ него Людвигъ II и т. д. Но болѣе и болѣе развивавшіяся національныя различія были сильнѣе сознанія государственнаго единства. Имперія уже не могла достичь сколько нибудь серьезнаго значенія. А вновь образующіяся народности, происшедшія отъ сліянія германскихъ элементовъ съ романскими, получили по крайней мѣрѣ очень значительное содѣйствіе своему развитію черезъ союзъ франкскаго государства съ римскою церковью. Во всякомъ случаѣ франкское государство прежде всего пріобрѣло черезъ этотъ союзъ силу, превосходящую силу другихъ германскихъ государствъ. Конфессіональный расколъ между аріанскимъ германскимъ и католическимъ романскимъ населеніемъ, постепенно разрушавшій прочія германскія государства, не коснулся франкскаго. Затѣмъ универсальная идея церкви стала постояннымъ предлогомъ для франкскихъ завоевательныхъ походовъ противъ сосѣднихъ германскихъ государствъ. Такимъ образомъ франкское государство въ сущности пріобрѣло и внутреннюю прочность и пространственное увеличеніе благодаря союзу своему съ римской церковью. Но этотъ же союзъ въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи сдѣлался причиною упадка государства. Тогда какъ общность вѣроисповѣданія способствовала сліянію германцевъ съ романцами, этотъ союзъ былъ причиной возникновенія различныхъ народностей и различныхъ государственныхъ образованій, которыя наконецъ повели къ распаденію

имперіи. Сами франки постепенно потеряли свой германскій характеръ и вмѣстѣ съ тѣмъ содѣйствовали растворенію германскихъ народныхъ элементовъ Галліи, Испаніи и Италіи въ романскомъ населеніи этихъ странъ. Аквитанія послѣ пораженія и выселенія вестготовъ потеряла большую часть своего германскаго населенія, такъ что съ этого времени она сдѣлалась совершенно романской страной. Вестготское государство на Пиренейскомъ полуостровѣ черезъ посредствующее вліяніе франковъ было также обращено въ католичество и романизировано. Совершенно справедливо опасаясь, что романцы вестготскаго королевства могутъ соединиться съ католиками франками для общаго нападенія на господство вестготовъ, король Леовигильдъ хотѣлъ быть посредникомъ между аріанскимъ вѣроисповѣданіемъ своихъ вестготовъ и католическимъ исповѣданіемъ своихъ романскихъ подданныхъ, а его сынъ Реккаредъ въ 586 году перешелъ наконецъ въ лоно римской церкви. Происшедшее вслѣдствіе этого перехода соединеніе обоихъ національныхъ элементовъ сдѣлало скоро такіе успѣхи, что уже въ 650 году оказалось возможнымъ издать для готовъ и для римлянъ одну общую книгу законовъ, тогда какъ до того времени каждая часть населенія имѣла свое особенное право. Но такъ какъ франки и послѣ принятія вестготами католичества не прекратили своихъ нападеній на нихъ, оказывая, напримѣръ, вооруженную помощь мятежнымъ готскимъ вельможамъ при короляхъ Сунтилѣ и Вамбѣ, то они не мало способствовали тому, что вестготское королевство пало въ 711 году подъ ударами арабскаго нашествія. Тоже самое произошло и въ Бургундіи. Угрожающее могущество франковъ заставило и бургундовъ перейти въ католическую вѣру, чѣмъ и было положено начало ихъ романизаціи. Подчиненіе Бургундіи господству франковъ совершенно уничтожило еще бывшіе въ ней германскіе остатки. Также исчезли лангобарды, смѣшавшись съ итальянскимъ населеніемъ послѣ того, какъ самостоятельность ихъ государства была уничтожена Карломъ Великимъ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ союзъ франковъ съ римской церковью и значительно усиленная имъ завоевательная ихъ политика были причиною романизаціи германцевъ.

Такимъ образомъ на почвѣ западно-франкскаго государства появилось населеніе, бывшее по языку и нравамъ совершенно различнымъ отъ населенія восточно-франкскихъ областей. Въ восточно-франкскомъ государствѣ сохранился германскій народ-

ный характеръ, такъ какъ въ немъ было мало осѣдлыхъ романскихъ элементовъ. Между обѣими королевствами находилась область будущей Лотарингіи, въ которой населеніе оставалось смѣшаннымъ, такъ какъ романскій элементъ былъ въ ней недостаточно силенъ для того, чтобы сполна поглотить элементъ германскій. Національныя различія играли все большую роль при раздѣльныхъ договорахъ каролинговъ. Первый раздѣлъ, установленный въ 806 году завѣщаніемъ Карла Великаго еще вовсе не принималъ въ расчетъ національныя различія народностей; политическія и національныя границы въ немъ разнообразно перекрещивались. Но при сыновьяхъ Людвига Благочестиваго національныя различія получали все большее значеніе въ ряду основаній, обусловливавшихъ раздѣльные договоры. Въ состоявшемся въ тридцатыхъ годахъ договорѣ были различены три группы земель: чисто-романскія страны, Нейстрія и Аквитанія, чисто-нѣмецкія, къ востоку отъ Рейна, и лежавшая между ними область со смѣшаннымъ населеніемъ; за тѣмъ при раздѣлѣ, послѣдовавшемъ послѣ битвы при Фонтенуа въ 841 году, были сознательно приняты во вниманіе національное сродство и соотвѣтствующія ему условія отдѣльныхъ областей [1]). Верденскій договоръ, заключенный въ 844 году, также принялъ за основаніе дѣленія имперіи то же тройственное различеніе. Еще яснѣе выражена была національная идея въ Меерзенскомъ договорѣ 870 г., въ которомъ различены только двѣ области, одна съ исключительнымъ или преобладающимъ романскимъ населеніемъ, вполнѣ предоставленная Карлу Лысому, а другая съ чистымъ или преобладающимъ нѣмецкимъ населеніемъ—Людвигу нѣмецкому.

Но такъ какъ распредѣленіе германскаго и романскаго населенія, особенно въ западномъ франкскомъ королевствѣ, было различно въ разныхъ провинціяхъ, то изъ смѣшенія обѣихъ народностей выработался впослѣдствіи цѣлый рядъ видовыхъ провинціальныхъ различій родовой романской группы. Кромѣ національнаго обособленія возникло также и территоріальное раздробленіе, давшее поводъ къ образованію внутри королевства мелкихъ единицъ государственнаго характера. Такимъ путемъ между девятымъ и десятымъ столѣтіями возникли герцогства Франція, Нормандія, Бретань, Аквитанія и Гасконь. Бургундія даже совсѣмъ отдѣлилась отъ западно-франкскаго государства и въ 879 году возвысилась подъ управленіемъ Бозо на степень самостоя-

[1]) *Nithard*, IV, I, стр. 668.

тельнаго королевства. Несомнѣнно, что въ образованіи этихъ провинціальныхъ государствъ разнообразную роль играли властолюбивыя стремленія знати; однако въ основаніе ихъ всегда принимались и различныя отношенія смѣшенія расъ. Въ Германіи такое территоріальное раздѣленіе было также подготовлено различіемъ жившихъ тамъ національностей. При первыхъ каролингахъ стремленія къ государственной самостоятельности отдѣльныхъ племенъ были энергично подавляемы, теперь же, при упадкѣ общегосударственной власти, они снова возобновились. Франки, саксы, швабы и баварцы, къ которымъ впослѣдствіи присоединились лотарингцы,—все это были крупные національные элементы, которые въ общемъ ходѣ развитія нѣмецкой націи постоянно сохраняли явственныя различія и никогда не достигли полнаго сліянія.

Но этимъ распаденіемъ государственныхъ связей не ограничились послѣдствія универсальной завоевательной политики франкскихъ королей. Напротивъ, онѣ проникали въ самую глубину общественныхъ условій, различнымъ образомъ расчленяя и здѣсь господствовавшее до того времени однообразіе. Обширные и продолжительные военные походы франкскихъ королей были причиною того, что съ одной стороны возникли большія земельныя владѣнія, съ которыми постепенно соединены были правительственныя права и преимущества, а съ другой стороны, государственныя должностныя лица присвоивали себѣ верховную власть короны въ качествѣ личнаго владѣнія. Земельныя владѣнія дѣлались государственными территоріями, а съ другой стороны административные округа превращались въ земельныя владѣнія. Тяжелыя повинности, частью въ видѣ личныхъ услугъ, частью въ видѣ платежей деньгами и натурой, налагаемыя на народъ универсальной политикой королей, двоякимъ путемъ способствовали возникновенію крупныхъ земельныхъ владѣній. Съ одной стороны, небогатые люди старались уклоняться отъ обязанности военной службы, во время которой ихъ земля оставалась безъ обработки и безъ защиты; они достигали этого, передавая свою земельную собственность церкви, или болѣе сильнымъ владѣльцамъ, и становясь такимъ образомъ арендаторами или управляющими церкви или свѣтскихъ владѣтелей. Съ другой стороны, земельные владѣтели старались эксплуатировать тяжелое положеніе мелкаго землевладѣнія и тамъ, гдѣ передача была не въ обычаѣ, захватывать его силою въ свои руки. Эта

связь между обязанностью низшаго свободнаго сословія нести военную службу и происхожденіемъ могущественной аристократіи удостовѣряется капитуляріями франкскихъ королей. Послѣдніе неоднократно пытались противодѣйствовать обоимъ теченіямъ, служившимъ для образованія земельныхъ владѣній. Капитулярій 805 г. запретилъ свободнымъ людямъ безъ разрѣшенія императора поступать на службу церкви, при чемъ въ немъ объяснено, что многими это дѣлается не изъ благочестія, а для того, чтобы уклониться отъ военной службы, или другихъ повинностей. «Многіе становятся вассалами сеньоровъ, такъ какъ они знаютъ, что послѣдніе не должны принимать участія въ походѣ». Въ 825 году Людвигъ Благочестивый запретилъ свободнымъ людямъ простаго званія передавать свое земельное имущество церкви въ видахъ уклоненія отъ военной повинности, запретилъ и графамъ, не смотря на вассальное положеніе такихъ людей, принуждать ихъ къ отказу отъ исполненія ихъ повинностей. Это же запрещеніе было повторено Лотаремъ I въ 832 г. и Карломъ II въ 864 г.

Не менѣе противодѣйствовало законодательство и стремленіямъ крупныхъ земельныхъ владѣтелей принудить небогатыхъ землевладѣльцевъ изъ простаго класса къ продажѣ имъ своего имущества; противодѣйствіе это мотивировалось опасеніемъ чтобы отъ этого не произошло ущерба для королевскихъ повинностей. Такія запрещенія содержались въ капитуляріяхъ 805, 811, 813 и 827 годовъ. Но такъ какъ дѣйствующая причина этихъ явленій, непрестанное требованіе военной повинности, бывшее слѣдствіемъ универсальной государственной политики франкскихъ императоровъ, не была уничтожена, то и дѣйствіе ея не могло прекратиться. Поэтому законодательныя постановленія, шедшія противъ насилія надъ мелкими собственниками и противъ образованія большихъ земельныхъ владѣній, оставались безслѣдными. Вслѣдствіе этого императоры, не смотря на запрещеніе передачи имуществъ леннымъ владѣльцамъ, принуждены были съ другой стороны признать послѣднихъ въ качествѣ вождей ихъ вассаловъ. Рядомъ съ войскомъ короля и королевскими военачальниками, выступали военныя дружины крупныхъ земельныхъ владѣльцевъ подъ ихъ собственнымъ предводительствомъ. Такимъ образомъ, съ этого времени, призывъ военныхъ силъ и командованіе ими принадлежали уже не исключительно королю, а отчасти производились при участіи земельныхъ владѣте-

лей, такъ что послѣдніе получили пользованіе самой важной изъ прерогативъ верховной власти. Но такъ какъ королевская власть существенно зависѣла отъ земельныхъ владѣтелей, то она уже не могла избѣжать и дальнѣйшей передачи имъ верховныхъ правъ за особыя служебныя повинности. Такъ напр. въ 815 году Людвигъ Благочестивый уступилъ одно изъ важнѣйшихъ правъ короны своему приближенному, по имени Іоанну, изъявъ его на всемъ протяженіи его владѣній изъ подъ власти графа и предоставивъ тамъ ему самому право суда.

Но если такимъ путемъ изъ крупной земельной собственности развивались территоріальныя владѣнія, въ которыхъ первоначальное частное право собственности получало общественно-правовой характеръ, то съ другой стороны раздробленіе государства и общества въ той же мѣрѣ совершалось и обратнымъ путемъ, когда королевскіе служащіе—графы, сотники и викаріи—превращали свои служебныя права въ личныя, частныя преимущества. И въ этомъ случаѣ первою причиною такого превращенія была завоевательная политика королей. Королевскія должностныя лица, подобно крупнымъ землевладѣльцамъ, старались эксплуатировать въ свою пользу трудное положеніе мелкихъ землевладѣльцевъ. Капитулярій 811 года даетъ живое выраженіе жалобамъ послѣднихъ. «Бѣдные», говорится въ немъ, «кричатъ, что у нихъ насильственно отнимаютъ ихъ собственность, и это они одинаково кричатъ о епископахъ, аббатахъ и управителяхъ, о графахъ и ихъ сотникахъ. Они говорятъ, что епископъ, аббатъ, графъ, судья и сотникъ только за тѣмъ и слѣдятъ, чтобы найти случай наказать несчастнаго, не желающаго отказаться отъ своей собственности, и снова послать его противъ непріятеля, такъ что онъ наконецъ дѣлается такъ бѣденъ, что противъ своей воли долженъ будетъ перевести на чужое имя или продать свою собственность, а кто ее перевелъ, тотъ можетъ безъ всякаго отягощенія какими либо повинностями оставаться у себя дома». Съ такимъ усиленіемъ власти графовъ связано было и то обстоятельство, что уже со второй половины девятаго столѣтія званіе ихъ стало дѣлаться наслѣдственнымъ. Это видно изъ капитулярія Карла II отъ 877 года, дающаго указанія на тотъ случай, когда во время смерти графа сынъ его будетъ находиться въ отсутствіи, или когда послѣ умершаго графа остается несовершеннолѣтній сынъ. Обычай, признаваемый королевской властью, ея сановники стали считать своимъ правомъ. Уже девять лѣтъ

раньше изданія вышесказаннаго капитулярія, Карлъ Лысый вынужденъ былъ вести войну противъ отрѣшеннаго имъ графа Жерара де Буржъ, потому что его вассалы убили назначеннаго ему Карломъ преемника графа Альфрида. Король долженъ былъ воротиться, не поправивши дѣла. Верховныя права, которыми до сихъ поръ пользовались графы отъ имени и въ интересѣ короля, именно право созыва войскъ, суда, взысканія судебныхъ пеней, взиманія пошлинъ и т. п., присоединены были къ пользованію въ качествѣ бенефицій земельнымъ имуществомъ и получили характеръ частновладѣльческаго имущества, идущаго на пользу самаго его владѣльца. Уже къ концу девятаго столѣтія государственные должности стали превращаться во владѣтельскую собственность, а должностныя лица — въ наслѣдственныхъ владѣтелей.

Возникновеніемъ этихъ крупныхъ земельныхъ властей, болѣе или менѣе однообразный составъ древнегерманскаго общественнаго строя былъ нарушенъ и на его мѣстѣ появились многоразличныя степени, какъ власти, такъ и обязанностей. Рядомъ съ прежними свободными землевладѣльцами возникли теперь земельные властители съ одного конца и арендаторы съ другого. Государственный строй каролинговъ превратился въ рыхлую ткань леннаго государства, въ которомъ связь между центральной королевской властью и народомъ прерывалась самыми разнообразными способами. Великое государство, вслѣдствіе своего союза съ римской церковью и ея религіозной идеей, раздѣлилось на нѣсколько націй; послѣднія въ свою очередь раздѣлились на цѣлый рядъ различныхъ по національности отдѣловъ, а эти наконецъ раздробились на множество большихъ и маленькихъ земельныхъ владѣній, обладающихъ важнѣйшими верховными правами.

Разрушеніе франкской монархіи съ одной стороны и возрастающее всемірное могущество церкви съ другой, были результатами союза, заключеннаго еще меровингскимъ королемъ Хлодовигомъ съ римскимъ престоломъ. Обѣ основныя идеи древнехристіанской церкви, аскетизмъ и всемірное владычество священства, которыя уже въ теченіи нѣсколькихъ вѣковъ послѣ германскаго переселенія народовъ были погребены подъ развалинами древней римской имперіи, вызваны были къ новой жизни. Античная исторія закончилась тѣмъ, что церковь была признана, какъ дѣйствительное воплощеніе сверхчувственнаго и вслѣд-

ствіе того, какъ опредѣляющее начало для всѣхъ земныхъ отношеній. Дальнѣйшее установленіе человѣческихъ отношеній по мѣркѣ міроотрицающей идеи церкви было прервано германскимъ переселеніемъ народовъ. Теперь же, когда германско-романскіе народы подошли къ тому пункту, на которомъ прервалась древняя исторія, недоведенная ею до конца задача была ими взята на себя и слѣдующія столѣтія среднихъ вѣковъ привели къ окончанію то дѣло, которое еще въ незаконченномъ видѣ выпало изъ усталыхъ рукъ античнаго міра.

III. РИМСКО-НѢМЕЦКАЯ ИМПЕРІЯ.

I. АДВОКАТІЯ И ВСЕМІРНОЕ ГОСПОДСТВО.

Послѣ распаденія каролингской имперіи церковь осталась единственною общею связью между западно-европейскими народами. Послѣдніе представляли единство лишь въ смыслѣ христіанъ, находящихся въ единеніи съ одной и той же церковью. Не государство, какъ во времена великаго Карла, а церковь была представительницей принципа единства германско-романскихъ народовъ. Правда, вначалѣ императорская власть еще считалась высшею единицею, объединяющею отдѣльныя государства, но необходимость такой объединяющей власти выводилась изъ церкви, какъ, напримѣръ, въ договорѣ 817 года. Поэтому раздоры сыновей Людвига прежде всего подвергались порицанію и считались противоестественными за то, что они раздѣляли другъ отъ друга единовѣрцевъ. Одинъ лѣтописецъ оплакиваетъ битву при Фонтенуа, въ 841 г.,—въ которой имперская идея единства въ лицѣ Лотаря была побѣждена принципомъ раздѣла,—за то, что въ ней христіанскія войска сражались другъ противъ друга [1]). Въ такихъ же выраженіяхъ и другіе лѣтописцы жаловались на взаимное убійство христіанъ [2]). Такимъ образомъ, полагали, что несчастіе этихъ событій заключалось въ нарушеніи связи не государственнаго, а церковнаго союза. Церковь сдѣлалась центральнымъ пунктомъ всѣхъ интересовъ. «Въ то время, какъ сила и власть римскаго государства, которое когда то занимало всю землю въ видѣ одной монархіи, раздѣлилась въ различныхъ земляхъ на многочисленныя владѣнія, престолъ Петра сохраняетъ свою власть связывать и разрѣшать на небѣ и на землѣ» [3]),—такъ писалъ въ 1029 году одинъ аббатъ папѣ Іоанну XIX.

[1]) Annal. Lugdunens. Scr., I, 110.
[2]) Annal. Xantens. 841; *Hincmari* opp., II, 180.
[3]) *Hugon.*, Chronic., c. 17. M. G, VIII, 392.

Оттонъ I, соединивши въ 962 году императорскую власть съ властью нѣмецкаго короля, долженъ былъ возвратиться къ универсальной идеѣ церкви. Въ каролингской имперіи государственное единство германцевъ и романцевъ предшествовало принятію императорскаго достоинства. Но теперь уже не было одного имперскаго союза, охватывающаго собою все христіанство, и западно-европейскіе народы сохраняли свое единеніе только въ церкви, поэтому Оттонъ могъ выводить свои претензіи на всемірное владычество только изъ фактической всемірности церкви. Карлъ Великій принялъ титулъ императора и защитника церкви тогда, когда онъ уже обладалъ соотвѣтствующей властью, тогда какъ стремленіе нѣмецкихъ королей состояло въ томъ, чтобы получить эту власть на основаніи такого титула. Не государство уже поддерживало церковь, а наоборотъ универсальная идея церкви сдѣлалась поддержкой государства. Только въ качествѣ намѣстника церкви императоръ былъ высшимъ властителемъ христіанства, на которомъ лежала обязанность охранять ученіе церкви, какъ законъ государственнаго порядка, или возводить его въ такой законъ. Только въ такомъ церковномъ званіи онъ былъ источникомъ всякаго права и всякой власти. Въ имперіи, говоритъ Цесарій фонъ Гейстербахъ, «положеніе монархіи таково, что какъ звѣзды получаютъ свой свѣтъ отъ солнца, такъ и короли свою власть отъ императора» [1]. Англійскій историческій писатель Рожеръ фонъ Говеденъ (v. Hoveden) называлъ императора «господиномъ надъ всѣми». Соотвѣтственно религіозному характеру императорскаго сана, императору даны были такіе же почетные титулы, которые въ томъ же смыслѣ употреблялись по отношенію къ папѣ. Епископъ Титмаръ мерзебургскій называетъ въ своей хроникѣ [2]) императора Генриха II «намѣстникомъ божіимъ на землѣ». Въ одной жалобной пѣснѣ на смерть Генриха II, происхожденіе которой относится къ XI вѣку, императоръ называется также «руководителемъ церкви божіей» [3]). Когда Конрадъ II короновался въ 1204 г., то епископъ Арибо майнцскій держалъ рѣчь къ королю, въ которой онъ обратился къ нему съ такими словами: «ты достигъ наивысшаго достоинства, ты намѣстникъ Христа» [4]). Аббатъ Экбертъ также назвалъ

[1]) Dialog. miracul., II, 235.

[2]) Ibid., L. 6, c. 8.

[3]) Ср. латинскія стихотворенія X и XI вѣка, изд. Гримма и А. Шмеллера.

[4]) *Wipon.* vita Chuonr. imp. c. 3.—M. G., XI, стр. 260.

Генриха III, «главою церкви» [1]). А Випо называлъ въ своемъ тетралогѣ короля Генриха III высшею властью, непосредственно слѣдующею за Богомъ и Христомъ, выражаясь слѣдующимъ образомъ: «ты, какъ второе лицо, господствуешь надъ всей землей, будучи достоинъ быть послѣ небеснаго Господа, защитникомъ міра» [2]).

Первые императоры и сами смотрѣли на себя, какъ на высшую власть въ государствѣ божіемъ, обнимающемъ собою и государство и церковь. Даже Генрихъ II, котораго церковь за его благочестіе впослѣдствіи сопричла къ лику святыхъ, очень опредѣленно высказалъ этотъ взглядъ. передѣлавши извѣстное мѣсто въ письмѣ римскаго епископа Геласія къ императору Анастасію: «есть двѣ власти, пресвѣтлѣйшій государь, которыми управляется здѣшній міръ: священный авторитетъ епископовъ и королевская власть», и т. д.—такимъ образомъ, что вмѣсто «здѣшній міръ» онъ поставилъ «святая церковь» и далѣе противопоставилъ королевскій авторитетъ священническому. Оттонъ I и Генрихъ III управляли тоже въ этомъ смыслѣ, когда они отнимали высшія церковныя званія у ихъ наличныхъ носителей и передавали ихъ другимъ лицамъ по постановленіямъ соборовъ, созванныхъ для этой цѣли и состоявшихъ подъ ихъ предсѣдательствомъ. Но такъ какъ и папы, въ качествѣ намѣстниковъ божіихъ, тоже считали себя стоящими во главѣ христіанства, при чемъ ихъ призваніе не ограничивалось областью религіозныхъ обязанностей, а распространялось на всякую земную власть; такъ какъ, кромѣ того, и всѣ свѣтскія власти, князья имперіи и правители чужихъ націй, старались проявлять свою власть въ силу принадлежащаго имъ права, то въ идеѣ императорства заключалось цѣлое множество вопросовъ, бывшихъ спорными между этой идей съ одной стороны и церковью, нѣмецкими князьями и иностранными властителями съ другой, вопросовъ, которые нарушали спокойный ходъ имперской исторіи съ начала ея до конца. Изъ идеи императорской адвокатіи вышла для нѣмецкаго императора задача во первыхъ проводить на дѣлѣ религіозную идею церкви въ качествѣ правовой подкладки государственнаго порядка, а за тѣмъ снова возстановить разрушенное универсальное положеніе императорства. Утвержденіе и распространеніе божественнаго авторитета церкви и возстановленіе универсальнаго господства имперіи—та-

[1]) Pez. thesaur. anecd. noviss., VI, ч. 1, ст. 235.

[2]) Ст. 19, 99, 121 и сл.

ковы были два полюса, вокругъ которыхъ вращалась нѣмецкая исторія съ Оттона I до гогенштауфена Фридриха II.

Императорскимъ намѣстничествомъ и развившимся изъ этой идеи законодательствомъ каролингскаго времени государство и церковь были раздѣлены по отношенію какъ къ средствамъ, такъ и къ цѣлямъ. Со времени занятія государствомъ такого положенія относительно церкви, оба они признавались по существу своему различными областями и даже былъ сдѣланъ опытъ принципіальнаго ихъ различенія. Въ государствѣ божіемъ, обнимавшемъ собою, какъ государство, такъ и церковь, первое должно было представлять собою принципъ всемірнаго господства, а второе—религіозный принципъ; но обѣ области еще разнообразно перекрещивались другъ съ другомъ. Императоръ былъ такимъ же духовнымъ, какъ и свѣтскимъ верховнымъ главой своего государства; съ другой стороны духовенство въ своей жизни соприкасалось со многими свѣтскими отношеніями. Хотя такимъ образомъ это раздѣленіе обѣихъ областей существовало въ то время скорѣе въ идеѣ, чѣмъ въ дѣйствительности, но оно проводилось и на дѣлѣ политикой нѣмецкихъ императоровъ, которые пытались разрѣшить существовавшее въ каролингской имперіи противорѣчіе между идеей государства божія и его дѣйствительнымъ осуществленіемъ. Начиная съ Оттона I, всѣ нѣмецкіе императоры въ равной мѣрѣ старались какъ о томъ, чтобы выставить сверхчувственный характеръ церкви, такъ и о томъ, чтобы достичь всемірно господствующаго положенія для имперіи: какъ укрѣпить и распространить авторитетъ церкви, такъ и соединить всѣ западно-европейскіе народы въ одинъ общій имперскій союзъ, находящійся подъ ихъ управленіемъ. Однако, эта политика нѣмецкихъ императоровъ лишь на половину разрѣшала вышесказанный конфликтъ. Напротивъ, усиленное нѣмецкой имперіей отдѣленіе церкви отъ государства сдѣлало еще замѣтнѣе бывшее въ каролингской имперіи противорѣчіе между идеей и дѣйствительностью христіанскаго государства божія: въ то время какъ, вслѣдствіе раздѣленія обѣихъ областей, церковь, какъ учрежденіе божественнаго характера, была выдѣлена изъ земныхъ отношеній и поставлена выше ихъ, государство, какъ учрежденіе земнаго порядка, должно было отступить назадъ передъ церковью. Церковь все болѣе и болѣе выставлялась носительницей религіозной идеи государства божія, и этимъ въ той же мѣрѣ отнималась у государства идеальная подкладка

требуемаго имъ властнаго положенія. Религіозный характеръ королевской власти и свѣтскаго правительства, который раньше считался благодатью, непосредственно даруемую ему отъ Бога, теперь сталъ признаваться за качество, передаваемое не иначе, какъ при посредствѣ церкви. Всѣ религіозные мотивы государства были соединены съ церковью, какъ съ ихъ источникомъ. Такимъ образомъ, чѣмъ болѣе завершалось отдѣленіе церкви отъ государства, тѣмъ болѣе имперія должна была терять свой первоначальный религіозный характеръ и являться исключительно свѣтскою верховною властью, тогда какъ, съ другой стороны, въ той же мѣрѣ усиливалось значеніе церкви, въ смыслѣ носительницы религіозной идеи и дѣйствительнаго осуществленія на землѣ царствія божія. Но вмѣстѣ со своей религіозной подкладкой имперія теряла и всякое право на самостоятельный авторитетъ по отношенію къ церкви. Поэтому въ раздѣленіи обѣихъ областей, ставившемъ церковь въ положеніе божественной власти, безконечно превосходящей власть государства, заключалось и право церкви на требованіе безусловнаго превосходства ея надъ государствомъ. Раздѣленіе ихъ не могло быть начато и закончено безъ того, чтобы изъ него, въ силу логической необходимости, не вытекало, какъ дальнѣйшее слѣдствіе, господствующее положеніе церкви надъ государствомъ. Сверхчувственный характеръ церкви заключалъ въ себѣ и ея призваніе ко всемірному владычеству.

Поэтому, какъ только церковь освободилась отъ послѣдняго остатка старинной ея связи съ государствомъ, состоявшей въ опредѣленномъ вліяніи, которое императоры имѣли на выборъ папъ и на замѣщеніе епископскихъ кафедръ, такъ она необходимо должна была стремиться дальше, требуя себѣ господствующаго положенія надъ самой высшей свѣтской властью. Папа Григорій VII, который,—исходя изъ божественнаго характера церкви, предпринялъ разорвать эту связь, существовавшую между государствомъ и церковью,—потребовалъ себѣ также и права распоряжаться свѣтскою властью государства по своему усмотрѣнію, т. е. сообразно съ божественными цѣлями церкви. Начавшееся съ этого времени соперничество папства съ императорствомъ изъ за владычества надъ міромъ привело ихъ къ смертельной враждѣ. Исторія христіанскаго государства божія въ средневѣковомъ мірѣ, начавшись съ того, что обѣ власти прославлялись, какъ свѣточи христіанства, какъ установленные Богомъ краеугольные

камни мірового порядка,—окончилась тѣмъ, что императоръ называлъ папу антихристомъ, а папа императора предтечею антихриста [1]) и проповѣдывалъ противъ него крестовый походъ [2]).

Съ такимъ ходомъ развитія идеи государства божія переплеталась и борьба императорской власти съ имперскими князьями и иностранными владѣтелями, имѣвшая рѣшительное вліяніе на развитіе сказанной идеи во всѣхъ спорныхъ вопросахъ между государствомъ и церковью. Дальнѣйшей задачей императорской политики было возстановленіе единства имперіи, разрушеннаго территоріальнымъ и національнымъ дифференцированіемъ; «но великая имперія конечно не могла существовать безъ войны», писалъ авторъ древнѣйшаго жизнеописанія королевы Матильды [3]). Правда, эти слова взяты имъ изъ второго діалога Сульпиція Севера [4]), но они не меньше подходятъ къ нѣмецкой имперіи, чѣмъ къ римской. Завоевательная политика нѣмецкихъ императоровъ, также какъ и политика ихъ каролингскихъ предшественниковъ, достигла результата какъ разъ противоположнаго тому, къ которому она стремилась, такъ какъ именно она была причиною того, что національныя противоположности усилились и упрочились. Во всякомъ случаѣ, возстановленіе западной имперіи заставило королей дѣйствовать въ смыслѣ болѣе тѣснаго слiянія германскихъ національностей, такъ какъ національное могущество нѣмецкаго королевства служило основаніемъ для универсальной имперіи. Въ этомъ смыслѣ, конечно, универсальная политика имперіи принимала значительное участіе въ воспитаніи нѣмецкихъ народовъ. Только чрезъ нее они впервые стали правильно сознавать свое единство. Однако, это національное значеніе имперіи было снова потеряно, вслѣдствіе того, что, преслѣдуя свою универсальную идею, она вдалась въ широкую завоевательную политику. Результатомъ этого было то, что одна цѣль уничтожала другую, что утвержденіе національнаго государственнаго союза встрѣтило препятствіе во внѣшней политикѣ, а послѣдняя потерпѣла крушеніе вслѣдствіе сопротивленія, оказаннаго императорской власти внутри государства.

На иностранныя государства завоевательная политика императоровъ имѣла такое же вліяніе, какъ и внутри имперіи. Власт-

[1]) *Huill. Breh.*, VI, 397 и V, 349.

[2]) L. c., VI, 433 и 646.

[3]) Гл. 16.

[4]) Гл. 6, 2.

ныя притязанія, которыя выводились нѣмецкими императорами изъ ихъ положенія всемірныхъ защитниковъ, очень скоро вызвали въ иноземныхъ народахъ образованіе національнаго сознанія, отличающаго ихъ отъ завоевателей. Раньше и сильнѣе всего это сознаніе проявилось въ Италіи, потому что именно туда по преимуществу направлялись военные походы императоровъ. Итальянцы прежде всего стали примѣнять названіе нѣмцы, какъ общее наименованіе для восточно-франкскихъ племенъ, и оно сдѣлалось употребительнымъ вскорѣ послѣ того, какъ Оттонъ I со своими войсками вступилъ на итальянскую землю для пріобрѣтенія императорскаго достоинства. Нѣмцы восприняли это названіе отъ итальянцевъ и оно стало для нихъ выраженіемъ ихъ національнаго единства. Около этого же времени совокупность западныхъ франкскихъ племенъ начала называться франками, а славянскихъ племенъ—славянами [1]). Затѣмъ завоевательные походы императоровъ часто возбуждали въ сознавшихъ свою національную самостоятельность народахъ страстную ненависть къ ихъ поработителямъ. У итальянцевъ такая ненависть проявилась уже при Оттонѣ III, котораго она, какъ извѣстно, и преслѣдовала даже послѣ его смерти. Распространеніе нѣмецкаго господства въ южной Италіи сопровождалось такимъ же явленіемъ. Когда умеръ Генрихъ VI, разсказываетъ въ своей хроникѣ аббатъ Оттонъ изъ монастыря Св. Власія, въ народѣ Апуліи, Калабріи и Сициліи пробудилась такая жгучая ненависть къ нѣмцамъ, что она излилась даже на возвращавшихся изъ святой земли нѣмецкихъ крестоносцевъ [2]). Изъ сицилійскаго королевства нѣмцы были изгнаны вскорѣ послѣ смерти императора. Эта ненависть къ нѣмецкому господству съ равною силою распространилась во всей средней Италіи. Папа Иннокентій III сталъ во главѣ національнаго движенія. Когда императоръ Фридрихъ II оставался въ Палестинѣ и прошелъ слухъ о его смерти, то въ Апуліи хотѣли напасть на бывшихъ тамъ нѣмцевъ, возвращавшихся изъ святой земли, и перебить ихъ [3]). Въ Богеміи національная ненависть къ чуждому господству вспыхнула при Генрихѣ IV, хотя тамошній герцогъ, считавшійся королемъ Богеміи, былъ вѣрнымъ союзникомъ императора. Извѣстно, что такая національная непріязнь чеховъ

[1]) Ср. *Dümmler*, Kaiser Otto der Grosse, стр. 550 и сл.—*Giesebr.*, т. I, стр. 833 и слѣд.

[2]) M. G., SS. XX, гл. 45, стр. 328.

[3]) Chron Ursperg., M. G., SS. XXIII, стр. 383.

нашла себѣ выраженіе въ хроникѣ богемскаго историографа Козьмы, современника Генриховъ IV и V. Даже въ мало затронутомъ нѣмецкимъ господствомъ королевствѣ Арелатскомъ, надъ которымъ императоры, начиная съ Фридриха I, снова хотѣли установить свою власть, высказалась сильная непріязнь къ нѣмцамъ. Провансальскіе поэты Пейръ де-ла-Караванъ и Пейръ Видаль выразили ее въ стихахъ [1]). Французы ревниво относились къ могущественному положенію имперіи, какъ это замѣчаетъ цистерціанскій аббатъ Іоакимъ Калабрійскій въ концѣ двѣнадцатаго вѣка въ своемъ сочиненіи о пророкѣ Іереміи. «Франція», говоритъ онъ, заглядывая въ будущее, «будетъ чувствовать нѣмецкую имперію, какъ занозу» [2]). Французы высказали эту національную ревность въ мало великодушной формѣ относительно голоднаго и совершенно истощеннаго остатка нѣмецкихъ крестоносцевъ, возвращавшихся послѣ смерти Фридриха I. Когда англичане, вслѣдствіе плѣна ихъ короля Ричарда Львинаго Сердца въ 1192 г. и условій, связанныхъ съ его освобожденіемъ, тоже познакомились съ притязаніями императорской власти, то и они стали выражать свою ненависть къ нѣмцамъ, въ данномъ случаѣ, впрочемъ, понятную. «О дикій народъ! О грубая страна! Ты всегда производила людей великанскаго роста и силы, но слабыхъ душевною доблестью, ловкихъ тѣломъ, но тупыхъ на пониманіе справедливости. Если бы Ричардъ былъ окруженъ своимъ храбрымъ войскомъ, то вы не отважились бы вызвать его на бой»,—такъ писалъ въ патріотическомъ негодованіи Рауль фонъ Коггсгель [3]). Съ такой же ненавистью высказывался при этомъ случаѣ о нѣмцахъ, особенно объ австрійцахъ, Рауль, деканъ церкви св. Павла въ Лондонѣ [4]). Національная гордость англичанъ не могла признать дѣйствительною данную Ричардомъ ленную присягу. Принимая во вниманіе несвободное положеніе короля, присяга была признана недѣйствительной и въ знакъ того, что онъ отвергаетъ ее, онъ долженъ былъ по возвращеніи еще разъ торжественно короноваться.

Эти національныя противодѣйствія сдѣлали невозможнымъ осуществленіе имперской всемірной монархіи, хотя три вѣка трудились надъ ея возведеніемъ. Власть императора осталась огра-

[1]) *Th. Toeche*, Kaiser Heinrich VI, стр. 288 и слѣд.

[2]) In. Jeremiam. proph. interpret. стр. 46. Colon, 1577.

[3]) *Th. Toeche*, Kaiser Heinrich VI, стр. 272 и слѣд.

[4]) Ibid., стр. 200.

ниченною кругомъ сосѣднихъ странъ: Италіи, Бургундіи, Даніи, Польши, Богеміи и Венгріи. Но даже и внутри этого сравнительно тѣснаго круга власть императора никогда не могла утвердиться на долго и прочно. Въ Италіи ея предѣлы ограничивались прежде всего сѣверными и средними провинціями, за исключеніемъ области, принадлежавшей къ наслѣдію св. Петра. Когда впослѣдствіи, при Генрихѣ VI, была занята южная Италія и Сицилія, тогда сѣверъ Италіи почти вовсе освободился отъ леннаго подданства императору. Бургундія всегда находилась въ слабой связи съ имперіей, а долгое время эта связь и вовсе была разорвана. Данія, а также Польша и Венгрія, лишь временами признавали свою ленную зависимость отъ императора. Только Богемія была тѣснѣе соединена съ имперіей, но и это было достигнуто лишь тогда, когда ослабѣло значеніе ея герцоговъ и королей. Этотъ кругъ земель, находившихся въ ленной зависимости отъ имперіи, увеличился лишь на самый короткій срокъ при Гогенштауфенахъ, когда Генрихъ VI принудилъ англійскаго короля Ричарда Львиное сердце дать ленную присягу и когда Фридрихъ I пріобрѣлъ палестинскую корону. Но ленная зависимость Англіи существовала очень не долго и не имѣла никакого дѣйствительнаго значенія, а отъ палестинской короны черезъ нѣсколько лѣтъ остался у императора одинъ лишь безсодержательный титулъ.

Черезъ всю исторію нѣмецкой имперіи проходитъ борьба между единствомъ государственной власти, съ одной стороны, и территоріальными интересами князей, а также національными противоположностями сосѣднихъ народовъ, съ другой стороны. Каждое отдѣльное правленіе оканчивалось большимъ или меньшимъ замѣшательствомъ всего существующаго строя и каждое новое правленіе должно было начинать съ его возстановленія. То князья пытались воспользоваться для своихъ цѣлей внѣшними затрудненіями имперіи, то иноземные народы пользовались случаемъ, когда начинались внутренніе раздоры, чтобы отпасть отъ имперіи. Не разъ нѣмецкіе князья заключали съ иноземными врагами союзы для совмѣстнаго нападенія на имперскую власть. Борьба съ внѣшними непріятелями мѣшала императору создать прочную постановку внутренняго порядка, а борьба со внутренними противниками дѣлала для него невозможнымъ достиженіе всемірнаго господства, къ которому онъ стремился. Тщетно короли старались утвердить и то и другое: и свою всемірную

власть и прочное монархическое государственное управленіе. Если они достигали благопріятныхъ результатовъ относительно первой задачи, то они же, или ихъ наслѣдники, терпѣли тяжелыя и невозвратимыя потери въ отношеніи второй. Если они находились съ военной силой на югѣ имперіи, то отпадали славянскіе народы, если они были на востокѣ, чтобы усмирить послѣднихъ, то возстаніе вспыхивало въ южныхъ маркахъ, или въ серединѣ имперіи. Такимъ образомъ, въ концѣ концовъ, отъ завоевательной политики, обусловленной христіанской идеей имперіи, выигрывала не общеимперская государственная власть, а скорѣе территоріальныя власти, входившія въ составъ націй, которыя укрѣплялись въ борьбѣ съ имперіей.

Въ теченіе этой борьбы первоначальное отношеніе общегосударственной власти къ территоріальнымъ властямъ измѣнилось въ совершенно обратное. Въ началѣ королевское званіе считалось наслѣдственнымъ и подлежало новому замѣщенію лишь въ случаѣ прекращенія королевскаго дома; но имперское собраніе въ Форхгеймѣ сдѣлало корону чисто-избирательною. Съ другой стороны ленная аристократія становилась все многочисленнѣе и могущественнѣе, а лены юридически или фактически признавались наслѣдственными. Чтобы создать противовѣсъ могущественнымъ герцогамъ, саксонскіе императоры возвели епископовъ имперіи на степень могущественныхъ территоріальныхъ владѣтелей пожалованіемъ имъ имѣній и привилегій. На томъ же основаніи императоръ Конрадъ II содѣйствовалъ возвышенію мелкихъ династовъ и графскихъ родовъ и призналъ въ Германіи фактически, а въ Италіи въ 1037 и по закону, наслѣдственность леновъ для вассаловъ духовныхъ и свѣтскимъ вельможъ. Эта политика во всякомъ случаѣ существенно ограничила власть старыхъ герцоговъ. Но этимъ партикуляристскія стремленія не были подавлены, а скорѣе только увеличены въ числѣ, такъ что корона не получила никакой выгоды отъ такого положенія вещей. Наконецъ, во время борьбы Генриха IV съ римской куріей, князьями высказано было требованіе наслѣдственнаго владѣнія имперскими ленами, чего они и достигли при послѣдующихъ императорахъ. Развитіе леннаго устройства закончилось закономъ Фридриха II, которымъ князья признавались владѣтелями ихъ территоріи. Съ этого времени князья были почти вовсе освобождены отъ ленной зависимости коронѣ, такъ что послѣдняя являлась оторванною отъ почвы. Возстановленіе единства государственной власти

было теперь возможно лишь при томъ условіи, чтобы корона отказалась отъ универсальной завоевательной политики старинной имперіи и, пріобрѣтя для своего дома территоріальное имущество, получила бы въ немъ новое основаніе для своей власти; это направленіе выступило на сцену съ избраніемъ габсбургскаго графа Рудольфа.

Такимъ образомъ имперія оказалась во всѣхъ отношеніяхъ въ постоянномъ противорѣчіи между идеей міродержавной церковной адвокатіи и ея фактическими и необходимыми послѣдствіями. Всюду она достигала противоположнаго тому идеалу, къ которому стремилась. Въ то время, какъ императоры съ одной стороны требовали для себя высшаго руководительства въ государствѣ божіемъ и такимъ образомъ проводили мысль о превосходствѣ государства надъ церковью, съ другой стороны они же постоянно преслѣдовали ту политику, которая имѣла слѣдствіемъ раздѣленіе обѣихъ областей и съ тѣмъ вмѣстѣ подчиненеіе государства церкви. Далѣе, они требовали для себя всемогущества власти древне-римскихъ императоровъ, а на дѣлѣ способствовали частнымъ стремленіямъ къ власти князей и влеченію сосѣднихъ народовъ къ національной самостоятельности. Въ противорѣчіи съ необходимыми логическими выводами собственной политики, императорская власть и нація раздробляли свои силы, въ то время какъ церковь въ той же мѣрѣ укрѣплялась и все болѣе и болѣе отдѣлялась отъ государства. Безплодная борьба имперіи за обладаніе универсальной властью и причиненное ею внутреннее раздробленіе государства съ одной стороны, возрастаніе церкви и отрѣшеніе церковныхъ дѣлъ отъ ихъ мірскихъ связей, съ другой,—таковы были главнѣйшіе пункты историческаго развитія, совершавшагося отъ Оттона I до Генриха IV. Но какъ только церковь достигла этой цѣли, такъ въ силу своего божественнаго намѣстничества она предъявила притязанія на господство надъ мірскимъ государствомъ и присвоила себѣ то всемірное господство, которое до этого времени находилось въ распоряженіи императорской власти. Борьба императоровъ за оспариваемое у нихъ церковью обладаніе всемірною властью и окончательная потеря ея, вмѣстѣ съ разрушеніемъ государственнаго единства націи, составляли содержаніе исторіи императоровъ со времени Генриха IV до Фридриха II.

Поэтому исторія нѣмецкой имперіи дѣлится на три періода. Въ первомъ, продолжавшемся до Генриха IV, императорская

власть преобладала надъ папствомъ и князьями. Во второмъ періодѣ, начавшемся съ Генриха IV, происходитъ подготовленное церковной политикой императоровъ измѣненіе въ положеніи имперіи относительно церкви и князей. Возгорѣвшаяся между короной и соединенными силами церкви и князей борьба кончилась пораженіемъ первой. Императорская власть потеряла свое руководящее положеніе по отношенію къ церкви: до сихъ поръ главой христіанства считался императоръ, съ этого времени его мѣсто занялъ папа. Однако имперія и церковь признавались разнородными, но въ тоже время равноправными властями, хотя это и противорѣчило идеѣ папства. Не менѣе потеряла корона и относительно князей. Тогда какъ наслѣдственность императорскаго званія рѣшительно отвергалась, императоръ вынужденъ былъ признать наслѣдственность имперскихъ леновъ. Наконецъ въ третьемъ періодѣ, начавшемся съ Филиппа Швабскаго, преобладающее положеніе церкви относительно имперіи, котораго требовалъ уже Григорій VII, является достигнутымъ на дѣлѣ и императорская власть передается согласно съ цѣлями церкви. Князья наконецъ освобождаются вовсе отъ ленныхъ отношеній къ императору и признаются правителями принадлежащихъ имъ территоріальныхъ владѣній.

Въ сознаніи своей обязанности быть защитниками церкви, императоры прежде всего ставили себѣ задачей одаривать ее имѣніями и привилегіями съ такой расточительной щедростью, что и матеріальное, и правовое положеніе церкви далеко превосходило положеніе императорской власти. Снабженіе церкви имѣніями и привилегіями, укрѣпленіе папской власти, преслѣдованіе послѣднихъ сопротивляющихся еретиковъ, обращеніе нехристіанскихъ народовъ въ христіанство и основаніе новыхъ епископствъ и монастырей,—таковы были главныя задачи императорской политики. Сами императоры неоднократно высказывали, что матеріальное обезпеченіе церкви составляетъ обязанность ихъ званія. Объясненіемъ въ такомъ смыслѣ начинаются дарственныя грамоты Оттона I аббатствамъ Св. Максимина и Эссенскому и Маріинскому монастырю въ Ахенѣ и т. д. [1]). Генрихъ II учредилъ въ 1016 г. пенсію для флоринскаго монастыря въ Кобленцѣ съ объясненіемъ, что Богъ даровалъ ему императорскій

[1]) Срав., напр., дарственныя грамоты аббатству св. Максимина въ Трирѣ въ 965 году, аббатству Эссенъ въ 966 г., Маріинскому монастырю въ Ахенѣ въ 972 г.

санъ для того, чтобы онъ несъ заботы обо всѣхъ подвластныхъ ему народахъ, въ особенности же о церкви. Такъ же и Генрихъ III въ дарственной записи, данной въ 1044 г. на имя аббатства св. Максимина, говоритъ, что щедрость къ церкви есть «обязанность императорскаго званія». Въ особенности Оттоны не ограничивались пожертвованіемъ церкви изъ имперскихъ владѣній отдѣльныхъ дворовъ, а дарили ей цѣлые округа и графства. Такъ какъ они вмѣстѣ съ тѣмъ исключали пожертвованныя владѣнія изъ государственнаго обложенія и государственной юрисдикціи и предоставляли имъ право собственной юрисдикціи, свободу отъ пошлинъ, монетную и торговую регаліи,—то епископы становились одними изъ самыхъ могущественныхъ князей имперіи. Папа Пасхалій II съ похвалой признаетъ эту расточительную щедрость саксонскихъ императоровъ въ грамотѣ своей, изданной позже, въ 1111 году, въ которой онъ утверждаетъ императора Генриха V въ правѣ на инвеституру. «Ибо предки ваши», писалъ онъ, «одарили церкви своей имперіи такими обширными королевскими правами, что сама имперія основана прежде всего на поддержкѣ епископовъ и аббатовъ» [1]).

Не одно матеріальное владѣніе имѣніями, но также и моральный авторитетъ церкви возрасли въ смыслѣ какъ внѣшняго объема, такъ и внутренней крѣпости, вслѣдствіе политики нѣмецкихъ императоровъ-намѣстниковъ. Какъ раньше Карлъ Великій защищалъ папство отъ лангобардовъ, такъ Оттонъ I, взявши въ плѣнъ Беренгара, снова освободилъ папство отъ опасности, представлявшейся со стороны угрожавшаго наслѣдію св. Петра свѣтскаго государства. Оттонъ II и Оттонъ III усмирили мятежную римскую знать, распоряжавшуюся папскимъ престоломъ и наносившую большой вредъ его репутаціи. Самаго опаснаго партійнаго вождя, Кресценція, Оттонъ III велѣлъ казнить. Онъ самъ возвелъ на папскій престолъ двухъ епископовъ, которые оба были проникнуты идеями псевдоисидора и подъ покровительствомъ императора съ безпощадной энергіей проводили внутри церкви его іерархическое ученіе. Также и Генрихъ II своей войной съ Ардуиномъ подавилъ начатки національнаго итальянскаго королевства и освободилъ папу отъ угрожавшей опасности греческаго владычества. Только мечъ нѣмецкаго императора защитилъ Римъ и папство отъ подчиненія господству грековъ и сарацинъ. Генрихъ III установилъ твердый порядокъ въ римской церкви при самыхъ запутанныхъ обстоятельствахъ, когда графы

[1]) M. G., II, 2, 73.

тускуланскіе распоряжались папскимъ престоломъ и когда три папы сразу предъявили на него свои притязанія и лучшій изъ нихъ купилъ папское достоинство.

Заботясь объ укрѣпленіи церковнаго авторитета, императоры обращали также свое вниманіе и на соотвѣтствующее внѣшнее расширеніе области, подчиненной власти церкви, обращая въ христіанство языческіе народы, или содѣйствуя ихъ обращенію. Войны Оттона I съ датчанами, славянами и венграми велись столько же для обращенія ихъ въ христіанство, сколько и для обезпеченія и распространенія границъ имперіи. Поэтому всякій разъ, какъ онъ прочно утверждался въ непріятельской странѣ, первою мыслью его было основаніе тамъ епископствъ, чтобы начать въ странѣ миссіонерскую проповѣдь. Покореніе этихъ народовъ своей власти и обращеніе ихъ къ церковному вѣроученію были неразрывно связаны въ его политикѣ. Противъ датчанъ онъ основалъ епископства: Шлезвигъ, Лифдагъ и Аргусъ, которыя онъ подчинилъ архіепископству гамбургскому. Противъ славянъ — епископства Бранденбургъ, Гавельбергъ Мейссенъ, Мерзебургъ, Ольденбургъ, Познань и Цейтцъ, поставивши ихъ въ зависимость отъ основаннаго имъ же архіепископства въ Магдебургѣ. Оттонъ II основалъ епископство Пражское. Его сынъ, Оттонъ III, основалъ въ 1000 г. архіепископство Гнѣзненское, какъ центральный миссіонерскій пунктъ для Польши, затѣмъ учредилъ въ Краковѣ, Кольбергѣ и Бреславлѣ епископства, которыя были подчинены гнѣзненской кафедрѣ. Генрихъ II съ большой энергіей провелъ на Франкфуртскомъ соборѣ 1007 года учрежденіе епископства Бамбергскаго, которое также должно было служить для обращенія славянъ. Многочисленные монастыри были основаны императорами и ихъ семьями въ различныхъ частяхъ имперіи. Конрадъ II покореніемъ вендовъ подготовилъ ихъ обращеніе въ христіанство.

Конечно, этимъ рвеніемъ на пользу церкви, въ особенности расточительной передачей ей имперскихъ имуществъ, императоры сами подрывали матеріальное основаніе своей власти, усиливая въ такой же мѣрѣ могущество и авторитетъ церкви. Такимъ образомъ, когда императоры, какъ обыкновенно, мотивировали свои дарственныя грамоты указаніемъ на то, что ихъ забота о церкви увеличиваетъ ихъ собственную силу, — это заявленіе являлось горькой насмѣшкой ихъ надъ самими собой. Такъ Оттонъ II въ дарственной грамотѣ, данной въ 980 г. мо-

настырю Эхтернахъ [1]) выражается такъ: «ибо мы убѣдились, что черезъ построеніе и обновленіе церквей Божіихъ со временъ нашихъ предковъ королей и императоровъ, императорскія права умножились». А Конрадъ II начинаетъ грамоту, данную имъ епископству Гавельбергскому, такими словами: «если мы помогаемъ божіимъ церквамъ и оказываемъ поддержку благочестивымъ обѣтамъ епископовъ и въ особенности нашихъ вѣрныхъ, то мы надѣемся, что это послужитъ для умноженія нашей власти и для спасенія нашей души» [2]). Такія или сходныя слова употребляли въ подобныхъ случаяхъ всѣ императоры и короли при ихъ многочисленныхъ дареніяхъ, даже и тотъ изъ нихъ, кто сильнѣе всего ощущалъ гибельное для короны могущество церкви,—Генрихъ IV.

Съ такою же энергіей и успѣхомъ императоры содѣйствовали не только усиленію богатства, могущества и авторитета церкви, но и стремленіямъ духовенства, направленнымъ къ улучшенію внутренней дисциплины и нравственному воспитанію. Почти одновременно съ обновленіемъ императорства, въ церкви совершилось внутреннее обновленіе, которое началось возбужденіемъ нравственнаго аскетизма и нашло себѣ выраженіе въ планахъ всемірнаго господства, выработанныхъ Григоріемъ VII. Руководящими идеями этого реформаторскаго движенія, возбужденнаго въ половинѣ девятаго вѣка монашествующимъ духовенствомъ, были тѣ же основныя положенія, которыя ранѣе были выставлены законодательствомъ каролинговъ, именно выдѣленіе духовенства изъ гражданскаго жизненнаго строя и изъ круга мірскихъ интересовъ. Слѣдуя обязанностямъ своего церковнаго призванія, императоры оказывали этимъ стремленіемъ свое ревностное содѣйствіе и только съ ихъ помощью стало вообще возможно успѣшное ихъ проведеніе.

Главнымъ предметомъ этого религіознаго движенія было усиленіе аскетическихъ требованій, изложенныхъ въ уставѣ св. Бенедикта: усиленіе постовъ, ночныхъ бдѣній, соединенныхъ съ тѣлесными истязаніями покаянныхъ упражненій, богослужебныхъ требъ и духовной дисциплины [3]). Образъ жизни, который вели монахи до этого времени, казался аскетической ревности реформаторской партіи грѣшнымъ обміршеніемъ. Въ біографіи

[1]) Mittelrhein. Urkunden, т. 1, № 253.

[2]) Mecklenburg. Urkundenb., т. 1, № 52.

[3]) Vita Joh. Gorz, c. 19. M. G., IV, 342.

аббата Іоганна Горцскаго говорится: «не было ни одного монастыря во всѣхъ странахъ по сю сторону Альповъ, да едва ли былъ такой и въ Италіи, въ которомъ бы монашескія правила строго соблюдались» [1]). «Мірская грѣховность осквернила почти всѣ монастыри» [2]). Прежде всего противъ этого зараженія монашеской жизни мірскимъ духомъ возстали монастыри Горцъ въ Лотарингіи и Клюни въ Бургундіи, которые и ввели у себя строгій уставъ св. Бенедикта. Изъ этихъ двухъ монастырей религіозное движеніе постепенно распространилось почти на всѣ монастыри Франціи, Италіи и Германіи. Однако эта реформа совершилась не безъ сильнаго сопротивленія заинтересованной братіи, вовсе не желавшей добровольно подчиняться строгости монашескихъ правилъ. Но при дѣятельномъ и рѣшительномъ содѣйствіи императорской власти, обуздывавшей непокорныхъ монаховъ, строгіе порядки новаторовъ были повсюду введены. Въ особенности Генрихъ II заслужилъ въ этомъ отношеніи благодарность церкви. По распоряженію Генриха были реформированы Рейхенау, Фульда, Корвей и Мемлебенъ. При этомъ монахи аббатства Корвей открыто возмутились противъ вводившаго новыя правила аббата, такъ что императоръ принужденъ былъ семнадцать человѣкъ изъ нихъ посадить въ тюрьму. Онъ смѣнилъ бывшаго до тѣхъ поръ аббата и призвалъ монаха изъ Лоршерскаго монастыря, который долженъ былъ «исправить заблужденія и осторожно направить заблуждающихся на стезю святыхъ правилъ» [3]). Въ Мемлебенѣ ему пришлось тоже примѣнять насильственныя мѣры, чтобы провести реформу монастыря [4]). Отъ монастырей религіозная ревность перешла и къ свѣтскому клиру, который до того времени жилъ тоже вовсе не согласно съ міроотреченіемъ. Ближайшимъ предметомъ этой реформы, распространявшейся на свѣтскій клиръ, былъ бракъ священниковъ. И въ этомъ вопросѣ корона предоставила въ распоряженіе церкви средства своей власти. Послѣ того какъ папа Бенедиктъ VIII возобновилъ на соборѣ въ Павіи въ 1018 г. запрещеніе брака священниковъ подъ страхомъ строгихъ наказаній, Генрихъ II приказалъ въ слѣдующемъ году повторить и подтвердить это

[1]) Mon. Germ., IV, 342, с. 20.

[2]) Ibid., гл. 34.

[3]) Annal. Quedlinb., 1014 и 1015; ср. *Thietm.*, VII, гл. 9.

[4]) *Thietm.*, VII, гл. 22.

постановленіе на соборѣ, созванномъ въ Госларѣ. Генрихъ III тоже счелъ нужнымъ запретить браки священниковъ.

Съ этими аскетическими стремленіями къ реформѣ, устранявшими, какъ монашествующее, такъ и свѣтское духовенство отъ всякихъ мірскихъ отношеній, было несоединимо допущеніе руководящаго вліянія мірянъ въ устройствѣ внутреннихъ церковныхъ порядковъ. Это вліяніе проявлялось въ томъ, что должности приходскихъ священниковъ и аббатовъ, даже до престола св. Петра, часто раздавались мірянами, или по крайней мѣрѣ при ихъ участіи. Обыкновенно свѣтскіе земельные владѣтели приглашали духовныхъ лицъ для занятія мѣстъ настоятелей приходскихъ церквей и монастырей, находившихся въ предѣлахъ ихъ владѣній. Со своей стороны глава государства назначалъ папъ, епископовъ и аббатовъ, или по крайней мѣрѣ утверждалъ лицъ, избранныхъ на эти высшія церковныя должности духовенствомъ. Такъ какъ, вслѣдствіе этого, назначеніе на духовныя должности въ значительной мѣрѣ находилось въ рукахъ мірянъ, то нерѣдко бывало, что духовныя лица могли за деньги получать свои духовныя должности. Императоръ Генрихъ III высказалъ даже, что всѣ духовныя званія, «начиная отъ верховнаго епископа до церковнаго сторожа, обезславлены продажностью» [1]). Такая торговля должностями издавна запрещалась церковью подъ названіемъ симоніи, но запрещеніе это мало достигало своей цѣли. Однако теперь, когда императорская власть стала оказывать римской куріи свое содѣйствіе, правила, направленныя противъ симоніи, были проведены такъ же успѣшно, какъ и запрещеніе священническихъ браковъ. Императоръ Генрихъ III объявилъ въ 1047 году на соборѣ въ Майнцѣ, что симонія отмѣнена навсегда и самъ клятвенно обязался строго соблюдать это запрещеніе. Собравшимся епископамъ онъ сказалъ порицающую рѣчь, въ которой онъ назвалъ симонію «достойнымъ проклятія корыстолюбіемъ», такъ что строгостью своихъ словъ привелъ въ большой страхъ епископовъ [2]).

Это энергическое противодѣйствіе производимой мірянами торговлѣ духовными должностями скоро получило общее значеніе борьбы противъ раздачи мірянами духовныхъ должностей, даже если съ ней и не соединялось никакихъ денежныхъ сдѣлокъ. Но, при такомъ оборотѣ дѣла, церковная реформа оказы-

[1]) *Rod. Glaber.*, V, 5. M. G., VII, 71.

[2]) *Rod. Glab.*, l. c.

валась уже направленною противъ самой императорской власти, хотя до сей поры она находила въ послѣдней лучшую свою союзницу. Уже зелигенштадскій соборъ, бывшій въ 1022 году постановилъ въ совершенно общемъ смыслѣ: «Никакой мірянинъ не можетъ передать церковь священнику безъ согласія на то епископа» [1]). Въ такомъ же смыслѣ высказался соборъ въ Буржѣ, бывшій въ 1031 г., а также латеранскій соборъ 1059 года въ своемъ шестомъ каноническомъ правилѣ, изложенномъ въ слѣдующихъ словахъ: «Никакой клирикъ, или пресвитеръ не долженъ принимать церковь отъ мірянина ни даромъ, ни за деньги» [2]). Другіе соборы повторили это запрещеніе. Уже въ это время отчужденіе отъ мірянъ получило направленіе, противное государственной власти. Призванный въ 1048 году Генрихомъ III на папскій престолъ Левъ IX, подъ вліяніемъ иподіакона Гильдебранда, не ранѣе призналъ себя законнымъ папой, какъ послѣ утвержденія императорскаго назначенія, выраженнаго впослѣдствіи согласіемъ духовенства и римскаго народа. Это стремленіе, направленное противъ вліянія императора на замѣщеніе епископскихъ каѳедръ, нашло себѣ открытое выраженіе въ сочиненіи кардинала Гумберта «Противъ симонистовъ», въ которомъ послѣдній говоритъ: «надо уничтожить всякую симонію; даже инвеститура кольцомъ и посохомъ, идущая черезъ руки мірянъ есть беззаконіе» [3]). Этотъ взглядъ нашелъ себѣ и законодательное выраженіе на созванномъ Николаемъ II въ 1059 г. латеранскомъ соборѣ и прежде всего именно по вопросу объ избраніи папы. Со времени Оттона I замѣщеніе папскаго престола происходило большею частію такимъ образомъ, что императоры утверждали уже послѣ избранія папу, избраннаго въ Римѣ духовенствомъ и народомъ, или-же, наоборотъ, императоры назначали папу, предоставляя римскому духовенству и народу высказать за тѣмъ свое согласіе. Но на вышесказанномъ соборѣ право избранія папы было перенесено на коллегію кардиналовъ. Послѣдняя по рѣшенію собора должна была приступать къ избранію «съ сохраненіемъ должнаго почета и уваженія къ нашему возлюбленному сыну Генриху и всѣмъ его наслѣдникамъ, которые лично получать это право отъ святого престола» [4]). Со-

[1]) *Hefele*, Konziliengeschichte, т. 4, стр. 641.

[2]) L. c., стр. 760.

[3]) *Martene et Durand*, thesaur. novus anecd. V. Migne 143, col. 1006.

[4]) M. G., 11, II p. altera, стр. 178.

храненіе присвоеннаго императору права состояло въ томъ, что за нимъ оставалось утвержденіе выбора, произведеннаго коллегіей кардиналовъ. Народъ и болѣе широкій кругъ духовенства должны были выражать свое согласіе на выборъ единогласнымъ провозглашеніемъ.

Такимъ образомъ, какъ императоръ, такъ и народъ устранялись отъ участія въ самомъ избраніи и имъ предоставлено было въ различной формѣ лишь послѣдующее утвержденіе совершившагося уже факта. Само собой разумѣется, что аккламація клира и народа была совершенно безсодержательна; но и оставленное за императоромъ право выражать свое согласіе на состоявшееся уже избраніе было едва-ли чѣмъ нибудь больше формальнаго выраженія почтенія. И такъ какъ и это право въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ должно было передаваться отъ папскаго престола лично императору, то оно являлось уже не правомъ самой короны, а правомъ, жалуемымъ папскимъ престоломъ, которое могло быть во всякое время такъ же отнято, какъ и дано. Объ отношеніи императора къ выбору епископовъ соборъ не постановилъ никакого особаго правила; однако въ вышеупомянутомъ шестомъ каноническомъ правилѣ, запрещавшемъ полученіе церковныхъ должностей изъ рукъ мірянъ, дано уже было общее опредѣленіе, которое во всякое время могло быть примѣнено въ частности и къ императору. Такимъ образомъ, со времени собора 1059 г., отъ римскаго папы зависѣло въ каждый данный моментъ устранить послѣдніе остатки сохранившейся въ замѣщеніи епископскихъ мѣстъ связи между церковью и государствомъ.

Это, немногими годами позже приведенное въ исполненіе, запрещеніе инвеституры мірянъ было поворотнымъ пунктомъ въ отношеніяхъ между церковью и государствомъ, при чемъ раздѣленіе обѣихъ областей, къ которому было направлено это запрещеніе, перешло въ господство церкви надъ государствомъ. Наконецъ въ 1075 г. Григорій VII предпринялъ уничтоженіе послѣдней связи между ними. Запрещеніе инвеституры, исходящей отъ мірянъ, было исходнымъ пунктомъ поколебавшей міръ политики этого папы, которая повергла въ разстройство и государство и церковь, но въ окончательномъ результатѣ привела къ торжеству послѣдней. На соборѣ 1075 г. Григорій направилъ запрещеніе мірскихъ инвеституръ, въ которомъ до той поры употреблялось лишь общее выраженіе о мірянахъ, прямо

противъ короля и свѣтскихъ князей. Послѣ того, какъ въ соотвѣтствующемъ декретѣ имъ была высказана сначала угроза отлученія отъ церкви тѣхъ духовныхъ лицъ, которыя примутъ епископство или аббатство изъ рукъ міряиъ, таже угроза была обращена затѣмъ и противъ міряиъ, которые будутъ передавать духовныя должности, именно въ слѣдующихъ словахъ: «если когда нибудь императоръ, герцогъ, маркграфъ, графъ, или какое нибудь учрежденіе, или лицо, осмѣлится передать инвеституру епископства, или другого церковнаго званія, тотъ подвергается тому же наказанію». Заканчивая этимъ запрещеніемъ отдѣленіе церкви отъ государства, Григорій въ тоже время присвашвалъ себѣ судейскія права надъ государственными властями. Послѣдній шагъ раздѣленія обѣихъ областей былъ въ тоже время и первымъ шагомъ къ предъявленію притязаній церкви на господство надъ государствомъ. Власть ап. Петра «вязать и рѣшить» сдѣлалась съ этого времени средствомъ для великихъ іерархическихъ цѣлей церкви. Въ силу этого священническаго всемогущества свѣтская власть королей и князей уничтожалась и подчинялась церкви. Въ качествѣ слуги божія, Григорій смотрѣлъ на себя, какъ на господина надъ всякою властью на землѣ. Званіе слуги божія было для него титуломъ, дававшимъ право на всеміpное владычество. «Григорій, слуга божій», писалъ онъ королю Генриху IV, «посылаетъ королю Генриху привѣтъ и апостольское благословеніе, въ томъ случаѣ, если онъ будетъ послушенъ папскому престолу». На основаніи своей священнической власти Григорій уже въ своей энцикликѣ къ французскимъ епископамъ 1074 года угрожалъ французскому королю Филиппу, если онъ не откажется отъ продажи духовныхъ должностей, наложить интердиктъ на его страну и самаго его отрѣшить отъ власти. Прошло лишь немного лѣтъ до того времени, когда запрещеніе мірскихъ инвеституръ получило свое гибельное примѣненіе и къ императорской власти.

Не къ лучшимъ результатамъ, чѣмъ относительно церкви, привели и стремленія императоровъ къ универсальной власти по отношенію къ нѣмецкимъ князьямъ и иностраннымъ націямъ. Стремленія къ національному объединенію поддерживались внѣшнею завоевательною политикой и наоборотъ сами были для нея препятствіемъ. Раздѣломъ каролингской универсальной монархіи и въ особенности Мерзенскимъ раздѣльнымъ договоромъ 870 года положено было начало объединенію восточно-франкскихъ пле-

менъ подъ одною общей государственной властью. Оставаясь вѣрными традиціямъ каролингскаго дома и послѣ прекращенія послѣдняго, восточно-франкскіе короли поставили цѣлью своей политики, которой они твердо держались, идею объединенія нѣмецкихъ племенъ подъ ихъ скипетромъ. Ядро новаго національнаго королевства образовали сначала два племени франковъ и саксовъ. Объединеніемъ послѣднихъ было рѣшено въ 911 году избраніе Конрада франками. Временно власть новаго королевства распространялась только на франковъ и саксовъ. Напрасно старался Конрадъ подчинить себѣ также Лотарингію, Баварію и Швабію. Лишь Генриху I удалось приблизиться къ исполненію намѣренія Конрада, хотя единство нѣмецкихъ племенъ и при немъ оставалось еще очень слабымъ. Однако уже во время Генриха сила нѣмецкаго государства превосходила силу всѣхъ другихъ. Генрихъ расширилъ границы своихъ владѣній на востокѣ борьбой съ вендами, а на сѣверѣ,—съ данами, установилъ ленную зависимость богемскихъ герцоговъ и со своимъ вновь созданнымъ коннымъ войскомъ побѣдоносно поддерживалъ силу государства противъ венгровъ. Тѣмъ не менѣе сила королевства главнымъ образомъ держалась на тѣхъ же двухъ племенахъ саксовъ и франковъ. Сохранившійся отрывокъ о герцогѣ Арнульфѣ Баварскомъ описываетъ походъ Генриха въ Баварію такими словами: «Онъ вошелъ съ враждебными намѣреніями въ баварскую страну, въ которой однако предки его не владѣли ни одной пядью земли». Неудача, постигшая короля въ началѣ, выставляется въ этомъ отрывкѣ какъ наказаніе божіе за нарушеніе мира [1]).

Подобно Конраду I и Генриху I, наслѣдникъ послѣдняго, старшій сынъ его Оттонъ былъ признанъ королемъ саксами и франками. Но расширеніе государственнаго союза проявилось въ томъ, что герцоги и вельможи Баваріи, Швабіи и Лотарингіи явились потомъ въ 936 году для принесенія присяги и присутствія при коронованіи вновь избраннаго короля. Тѣмъ не менѣе королевство еще вовсе не имѣло значенія государственной власти, объединяющей всѣ племена, а представляло собою лишь господство саксонскаго племени надъ другими. Прежде всего и сами саксы были такого-же мнѣнія. «Саксы», разсказываетъ Видукиндъ въ своей саксонской исторіи, «покрывшись славою въ правленіе своего короля, считали недостойнымъ для нихъ служить другимъ племенамъ и презирали всѣ званія, которыя

[1]) M. G., XVII, 570.

они получали по милости не короля, а кого нибудь другого» [1]). Когда возмущеніе противъ Оттона распространилось, то многіе отпали отъ него «и исчезла», говоритъ тотъ же лѣтописецъ, «всякая надежда на то, чтобы саксы могли и дальше удержать свое господство» [2]). Такое воззрѣніе на значеніе королевства преобладало и у другихъ племенъ не меньше чѣмъ у саксовъ: «какая другая причина, кромѣ нашей разрозненности, заставляетъ насъ служить саксамъ», писалъ въ 939 году лотарингскій графъ Иммо племяннику Гизельберта, герцога лотарингскаго. Правда, эти слова были только хитростью со стороны Иммо чтобы захватить въ свои руки невѣрныхъ вельможъ. Но оба лотарингца послушались этихъ словъ, явились на назначенное мѣсто свиданія, чтобы составить планъ заговора противъ короля и такимъ образомъ попали въ руки коварнаго Иммо [3]). Но какъ только королевская власть, значительно усилившаяся вслѣдствіе успѣховъ Генриха, стала проявлять свои требованія по отношенію къ герцогамъ, такъ они подняли противъ нея оружіе для защиты своей самостоятельности. Поэтому правленіе Оттона I было въ извѣстномъ смыслѣ критическимъ моментомъ національнаго развитія, такъ какъ въ его время дѣло шло о томъ, будетъ ли королевская власть въ состояніи, или нѣтъ, удержать свое положеніе въ качествѣ общей національной государственной власти относительно сепаратистскихъ стремленій племенъ. Именно первыя два десятилѣтія правленія Оттона были почти сполна заняты этимъ вопросомъ. Въ противоположность стремленіямъ герцоговъ, онъ смотрѣлъ на ихъ власть какъ на служебную, а на ихъ званіе, какъ на зависящее отъ свободнаго назначенія короны, такъ что между обѣими властями вскорѣ возгорѣлась жестокая и далеко распространившаяся распря. Чтобы поставить герцоговъ въ зависимость отъ себя, онъ не признавалъ за ними наслѣдственныхъ правъ, а тамъ, гдѣ ихъ сопротивленіе королевской власти давало ему поводъ къ вмѣшательству, онъ ограничивалъ и тѣ права, какими они пользовались до той поры. Когда сынъ баварскаго герцога Арнульфа послѣ смерти отца возсталъ противъ короля, то Оттонъ, вопреки наслѣдственному праву, передалъ Баварію въ ленное владѣніе брату умершаго герцога, поставивши рядомъ съ новымъ герцогомъ въ качествѣ

[1]) M. G., III, 439.
[2]) M. G., III, 445.
[3]) L. c., 445.

пфальцграфа второго сына Арнульфа, которому были переданы королевскій судъ и завѣдываніе коронными имуществами. Кромѣ того, онъ удержалъ за короной принадлежавшее до сихъ поръ герцогу право назначенія епископовъ. Затѣмъ въ 944 году онъ передалъ Баварію, минуя несовершеннолѣтняго сына послѣдняго умершаго герцога, его брату Генриху. Во Франконіи, послѣ смерти непокорнаго герцога Эбергардта, Оттонъ не назначилъ вовсе никакого герцога, а присоединилъ эту страну непосредственно къ короннымъ землямъ. Лотарингія была раздѣлена на два герцогства, верхнюю и нижнюю Лотарингію, изъ которыхъ послѣдняя однако была потомъ присоединена къ короннымъ землямъ. Герцогство Саксонія тоже было раздѣлено, причемъ Оттонъ предоставилъ назначенному герцогомъ Германну Биллингу только восточную часть, западную-же оставилъ въ непосредственномъ владѣніи короны. Оттонъ разсчитывалъ скорѣе всего достичь своей цѣли тѣмъ, что устраивалъ родственныя связи между своимъ домомъ и герцогскими семействами, или передавалъ герцогскую власть членамъ своего дома, наконецъ онъ старался возводить въ герцогское достоинство не туземныхъ, а чужестранныхъ вельможъ. Впрочемъ, въ своей семейной политикѣ, онъ, какъ извѣстно, долженъ былъ испытать самыя горькія разочарованія.

Достигши объединенія нѣмецкихъ племенъ и подчиненія герцоговъ королевской власти и сдѣлавшись съ этого времени самымъ могущественнымъ монархомъ западной Европы, Оттонъ покинулъ почву національной политики, чтобы, воодушевившись господствовавшею въ то время идеей христіанскаго всемірнаго государства, стремиться къ пріобрѣтенію римской императорской короны. Пріобрѣтеніе императорства, введеннаго Карломъ Великимъ въ западное христіанство, произвело гибельный поворотъ въ исторіи развитія нѣмецкаго королевства и нѣмецкой націи, такъ какъ съ этого времени, столь счастливо начатая выработка общенаціональной государственности была надолго задержана королевской политикой, направленной на распространеніе внѣшняго могущества государства. Уже первый римскій походъ Оттона, предпринятый въ 951 году, имѣлъ своимъ послѣдствіемъ множество затрудненій, которыя снова подвергли сомнѣнію всѣ пріобрѣтенія, сдѣланныя до этого времени королевской властью. Потребовалось почти десять лѣтъ борьбы для того, чтобы опять привести государственный порядокъ и королевскую власть въ то

положеніе, въ которомъ они находились до перваго римскаго похода. Только второй походъ доставилъ Оттону желаемое имъ императорское достоинство. Но и послѣ того ему еще нѣсколько разъ пришлось обращаться къ военной силѣ государства только для того, чтобы сломить сопротивленіе римлянъ противъ признаннаго имъ папы, т. е. ради укрѣпленія той силы, которая впослѣдствіи проявила себя смертельнымъ врагомъ нѣмецкой государственной власти. Итальянскія дѣла, все больше безпокоившія Оттона послѣ возобновленія имперіи, и возникшія вслѣдствіе ихъ тяжелыя внутреннія затрудненія заставили его даже все болѣе отступать отъ своего первоначальнаго взгляда на герцогскую власть, какъ на служебную должность, зависящую отъ свободнаго назначенія короны. Хотя онъ принципіально и не признавалъ наслѣдственности герцогскаго званія, однако, въ позднѣйшіе годы своего правленія, онъ отступалъ отъ нея только въ случаѣ явной измѣны. Болѣе тѣсная связь его съ римскимъ престоломъ, къ которой онъ былъ приведенъ возстановленіемъ западной имперіи, заставила его искать поддержки своей власти преимущественно въ церкви. Какъ до сихъ поръ онъ назначалъ членовъ своего дома на герцогскія мѣста, такъ теперь сталъ передавать имъ важнѣйшія въ государствѣ епископскія мѣста. Кельнское епископство получилъ его братъ Бруно, майнцское— его сынъ Вильгельмъ, трирское—тоже его родственникъ. Расточительными раздачами имѣній и регалій Оттонъ старался привязать къ себѣ свѣтское и монашествующее духовенство. Усиленіе территоріальныхъ и духовныхъ властей, которому содѣйствовала универсальная политика имперіи и которое впослѣдствіи должно было имѣть столь пагубное дѣйствіе, возникло такимъ образомъ вмѣстѣ съ началомъ этой политики. Поэтому спорные вопросы, бывшіе между короной и герцогами, рѣшались Оттономъ I въ пользу первой до тѣхъ поръ, пока прочно держалось единство всѣхъ племенъ подъ властію короля. Однако измѣненіе герцогскаго званія въ зависящую отъ короны должность, къ которому стремился Оттонъ I, не было достигнуто ни имъ, ни его наслѣдниками. Вообще объемъ верховныхъ правъ, достигнутыхъ нѣмецкими королями по отношенію къ частнымъ и территоріальнымъ властямъ до Оттона I, не увеличивался болѣе въ послѣдующее время, такъ что королевская власть относительно своихъ государственныхъ правъ уже въ это время находилась на высшей точкѣ своего развитія. Напротивъ, наслѣд-

ники Оттона I никогда уже не могли по отношенію къ размѣрамъ своей власти сохранить достигнутаго имъ положенія. Только Генриху III удалось еще разъ снова достичь того преобладанія надъ имперскими магнатами, которымъ пользовался Оттонъ. Причиною такой ранней остановки въ развитіи политическаго могущества королевской власти была принятая Оттономъ иностранная политика. Тотъ же монархъ, который столь мощно содѣйствовалъ государственному объединенію націи, направилъ, вслѣдствіе соединенія западной имперіи съ нѣмецкимъ королевствомъ, политику послѣдняго на такія предпріятія, которыя болѣе и болѣе препятствовали дальнѣйшему развитію вышесказаннаго счастливаго начинанія, и съ этого времени внутреннее государственное развитіе націи постоянно встрѣчало препятствія въ направляемой идеей имперіи завоевательной иностранной политикѣ.

Поэтому время правленія императоровъ было наполнено почти непрерывными походами. Въ то время какъ Оттонъ II въ 974 г. сражался при Даневиркѣ съ датчанами, на востокѣ возмутились герцоги Польши и Богеміи. Возвратившись изъ Богеміи, онъ долженъ былъ въ 976 г. идти противъ взбунтовавшихся графовъ въ Лотарингіи. Едва онъ успѣлъ ихъ прогнать, какъ въ Баваріи поднялъ возстаніе противъ него герцогъ Генрихъ. Возстановивши спокойствіе въ Баваріи, онъ долженъ былъ возвратить изгнаннымъ лотарингскимъ графамъ ихъ отцовское наслѣдіе, чтобы предупредить союзъ ихъ съ французскимъ королемъ. Когда онъ вторично воевалъ съ Богеміей, началось во второй разъ возстаніе въ Баваріи. Только что онъ справился здѣсь, какъ въ 978 году французскій король Лотарь вторгся въ имперію и чуть было не захватилъ въ Аахенѣ самого императора. Съ западной границы императоръ долженъ былъ идти на восточную противъ польскаго герцога Мечислава. Едва онъ возстановилъ спокойствіе тамъ, какъ завоеванія арабовъ, предводительствуемыхъ эмиромъ Абульказемомъ, вызвали въ 980 г. императора въ Италію. Но онъ долженъ былъ воротиться изъ похода противъ арабовъ, чтобы усмирить возстаніе въ ломбардскихъ княжествахъ. Когда въ 982 году онъ потерпѣлъ тяжелое пораженіе отъ арабовъ, на сѣверѣ взялись за оружіе даны и венды. Послѣ смерти Оттона II, во время учрежденнаго по малолѣтству его сына регентства, война вспыхнула на всѣхъ границахъ имперіи; датчане, венды, чехи и французы вторглись въ страну. Герцоги, которыхъ Оттонъ I и Оттонъ II съ большимъ трудомъ

подчинили императорской власти, снова пріобрѣли независимое положеніе. Пока юноша Оттонъ III, въ императорскомъ дворцѣ на Авентинѣ въ Римѣ, размышлялъ о великихъ задачахъ всемірнаго владычества и окружалъ себя придворнымъ церемоніаломъ древнихъ римскихъ императоровъ, польскій герцогъ Болеславъ освободился отъ вассальной зависимости имперіи и возвелъ Польшу на положеніе независимаго національнаго славянскаго государства. Въ тоже время мадьярскій предводитель Вайкъ, носившій христіанское имя Стефана, основалъ королевство венгерское. Пока Оттонъ въ Италіи долженъ былъ вести борьбу за признаніе императорской власти, между нѣмецкими князьями возникло сильное неудовольствіе противъ римскихъ міродержавныхъ идей императора. «Наши герцоги и графы», разсказываетъ епископъ Титмаръ мерзебургскій [1]), «не безъ соучастія и епископовъ строили многіе ковы противъ императора, къ чемъ они побуждали содѣйствовать имъ и будущаго его наслѣдника, герцога Генриха». Всюду проявлялись раздоры. Въ написанной Константиномъ біографіи Адальберта II, метцскаго, говорится: [2]) «Оттонъ (III) провелъ почти всю свою жизнь въ Римѣ, вслѣдствіе чего имперія пришла въ такой безпорядокъ, что даже князья, епископы и имперскіе вельможи едва могли проживать въ безопасности [3]). Римляне относились къ политикѣ императора съ неменьшей ненавистью, чѣмъ нѣмцы. Они осадили Оттона III на Авентинѣ и убили многихъ, оставшихся ему вѣрными. Когда онъ умеръ въ 1002 году, то даже пришлось семь дней охранять по дорогѣ отъ Патерно до Вероны его трупъ отъ итальянцевъ». Оттонъ III самъ хорошо сознавалъ связь, бывшую между его идеями всемірнаго господства и отчужденіемъ отъ него нѣмецкихъ народовъ, когда обращался къ мятежнымъ римлянамъ со словами: «всю зависть и ненависть противъ себя я возбудилъ изъ за васъ, за то, что я вамъ давалъ преимущество передъ всѣми другими» [4]).

Въ то время, какъ наслѣдникъ Оттона, Генрихъ II, долженъ былъ въ Германіи доказывать отдѣльнымъ князьямъ и племенамъ свои права на наслѣдованіе императорской короны, Ардуинъ изъ Иврея надѣлъ на себя въ Павіи итальянскую королевскую коро-

[1]) L. IV, c. 30.

[2]) Гл. 25.

[3]) M. G., IV, стр. 667.

[4]) Vita Bernwardi ep., c. 25.

ну, а полякъ Болеславъ отторгнулъ отъ имперіи Польшу и Богемію. Когда король въ 1007 году воевалъ на западной границѣ съ Балдуиномъ фландрскимъ, Болеславъ еще разъ напалъ на имперію. Побѣдивши Балдуина, король хотѣлъ идти противъ Болеслава, но въ это время противъ него поднялись внутри страны епископы трирскій и метцскій. Наконецъ, когда онъ послѣ двукратной осады взялъ въ 1012 году Метцъ, поляки снова напали на страну. Трудная, непрерывная борьба противъ этихъ внутреннихъ и внѣшнихъ враговъ имперіи не позволила Генриху II прочнѣе утвердить общую государственную власть внутри страны. Напротивъ, онъ далъ послѣдующее утвержденіе территоріальнымъ властямъ вновь усилившимся въ правленіе Оттона III. Съ саксами онъ долженъ былъ войти въ формальные переговоры и опредѣленно обѣщать имъ сохраненіе ихъ правъ, чтобы они признали его королемъ [1]). Баварцамъ онъ предоставилъ право самимъ выбирать своего герцога, съ объясненіемъ, что онъ не можетъ по своему произволу отнять у нихъ это право [2]). Въ одномъ законѣ, изданномъ для Италіи, онъ высказалъ, что намѣренъ опредѣлить то, что требуется достоинствомъ государства, «съ согласія достопочтенныхъ вассаловъ» его державы. Наслѣдственность леновъ почти всегда признавалась имъ, если не по закону, то на дѣлѣ. Послѣ смерти Генриха все пріобрѣтенное императорской властью сразу превратилось въ ничто. «Едва Генрихъ II закрылъ глаза», разсказываетъ біографъ его наслѣдника, «какъ общественный порядокъ началъ колебаться». Такъ какъ императоръ умеръ, не оставивъ дѣтей, то могущественные князья стали, скорѣе насиліемъ, чѣмъ духовною силою, добиваться высшаго достоинства, или ближайшаго къ нему мѣста; поэтому убійства, грабежи и пожары распространились почти по всей странѣ» [3]). По избраніи наслѣдникомъ Конрада II, послѣдній, подобно Генриху II, подтвердилъ въ 1025 году особыя права саксовъ. Онъ долженъ былъ начать свое правленіе тѣмъ, что отдалъ датскому королю Кнуду марку Шлезвигъ, чтобы пріобрѣсти его союзъ противъ возмутившагося польскаго короля Мечислава II. Когда онъ въ 1026 году находился въ Италіи, поднялось возстаніе въ Лотарингіи подъ предводительствомъ франкскаго Конрада меньшаго, графъ Вельфъ напалъ на

[1]) *Thietm.*, V, 9.
[2]) *Thietm.*, V, 8.
[3]) *Wipon.*, Vit. Chuonr., c. I. Mon. Germ., XI, стр 256.

епископство аугсбургское, а герцогъ Эрнстъ, пасынокъ императора, на Эльзасъ и Бургундію. Въ 1029 году Конрадъ безуспѣшно выступалъ противъ польскаго короля, а на слѣдующій годъ онъ принужденъ былъ совершить походъ, и тоже безуспѣшный, противъ венгерскаго короля Стефана. Когда онъ въ началѣ тридцатыхъ годовъ сражался за бургундскую корону, венды напали на Саксонію. Справившись съ ними, онъ въ 1037 году долженъ былъ идти противъ архіепископа Ариберта миланскаго. Пока онъ напрасно боролся на итальянской почвѣ за возстановленіе императорскаго авторитета, графъ Одо шампанскій вторгнулся въ Лотарингію и опустошилъ ее. За то его наслѣдникъ, Генрихъ III, достигъ значительныхъ успѣховъ во внутреннихъ и внѣшнихъ дѣлахъ. Онъ побѣдоносно поддерживалъ власть короны надъ строптивыми князьями и надъ непріятельскими державами на границахъ имперіи. Послѣдняя, вмѣстѣ съ находившимися въ ленномъ союзѣ съ нею чужеземными территоріями, простиралась отъ сѣвернаго моря, Эйдера и восточнаго (Балтійскаго) моря до южнаго берега Тибра, отъ Арденнъ, Мааса, Саоны и Роны до Одера, Карпатъ, нижняго Дуная и Адріатическаго моря. Датчане и венгры признавали ленное верховенство императора. Нигдѣ однако императорская власть не имѣла прочнаго и надежнаго основанія. Только постоянной борьбой могъ Генрихъ поддерживать свою власть, такъ что послѣдняя могла существовать лишь при условіи постоянной удачи. Поэтому правленіе Генриха III, такъ же какъ и его предшественниковъ, состояло почти все изъ военныхъ походовъ. Только что умеръ Конрадъ II, какъ богемскій герцогъ Бречиславъ сдѣлалъ попытку покорить Польшу и образовать изъ Богеміи и Польши славянское государство. Онъ началъ съ того, что совершилъ хищническое нападеніе на польскія области. Вскорѣ послѣ того Петръ, король венгерскій, вторгся въ баварскую восточную марку. Такимъ образомъ правленіе Генриха III началось съ необходимости идти въ походъ противъ обоихъ князей. Только послѣ двухъ походовъ одолѣлъ онъ чеховъ, а съ венграми онъ почти постоянно былъ на военномъ положеніи. Въ 1044 г., послѣ войны съ ними, онъ долженъ былъ тотчасъ идти противъ верхнелотарингскаго герцога Готфрида, который поднялся противъ имперіи въ союзѣ съ французскимъ королемъ и нѣкоторыми бургундскими вельможами. Только что онъ подавилъ это возмущеніе какъ его вызвало на востокъ возстаніе лютичей. Когда онъ

собирался вновь воевать съ венграми, новый заговоръ верхнелотарингскаго графа Готфрида потребовалъ его присутствія на западѣ. Едва лишь былъ отбитъ Готфридъ, какъ возстали и были усмирены итальянскіе магнаты Ваймаръ салернскій и графы тускуланскіе. Затѣмъ въ 1051 году возмутился графъ Ламбертъ лёвенскій; только что императоръ усмирилъ его, какъ въ тылу его взбунтовался Балдуинъ фландрскій. Но императоръ имѣлъ уже въ виду новый военный походъ противъ венгерскаго короля Андрея, такъ что у него не было времени воротиться назадъ. Неудачный исходъ венгерской войны заставилъ его въ слѣдующемъ году предпринять новый походъ; когда же и этотъ походъ не достигъ цѣли, то поднялись Конрадъ баварскій и Балдуинъ фландрскій; наконецъ первый изъ нихъ вступилъ въ союзъ съ венгерскимъ королемъ для совмѣстнаго дѣйствія противъ императора. Когда послѣдній въ 1055 году былъ задержанъ въ Италіи, то многіе нѣмецкіе князья подъ предводительствомъ Гебгарда, епископа регенбургскаго, составили заговоръ противъ Генриха, съ цѣлью убить его при возвращеніи изъ Италіи. Въ тоже время напали на имперію венды и разбили посланное противъ нихъ саксонское войско. Извѣстіе о второй, еще большей побѣдѣ вендовъ дошло до императора уже за нѣсколько недѣль до его смерти. Завоевательные походы противъ внѣшнихъ враговъ помѣшали ему заняться упорядоченіемъ внутреннихъ дѣлъ, а возстанія князей препятствовали успѣшному веденію внѣшнихъ войнъ. Поэтому и Генрихъ III не могъ создать ни законнаго порядка въ управленіи имперіей, ни прочнаго утвержденія королевской власти, ни твердаго опредѣленія границъ герцогскихъ правъ. Правда, ему удалось воспрепятствовать установленію наслѣдственности послѣднихъ; но, такъ какъ онъ не установилъ никакихъ законныхъ основаній для опредѣленія объема и содержанія правъ территоріальныхъ властей, то и достигнутые имъ успѣхи не пережили его самого.

Правленіе Генриха IV образуетъ поворотъ въ исторіи нѣмецкой имперіи, произведенный сплетеніемъ аскетически-іерархическихъ цѣлей церкви съ территоріальными интересами князей и народностей. Совмѣстнымъ дѣйствіемъ церкви и князей императорская власть была отодвинута на второй планъ, а папство взяло въ свои руки управленіе государствомъ божіимъ. Когда, въ правленіе Генриха IV, церковная реформа, которой императорская власть до сихъ поръ оказывала содѣйствіе, дошла до

такого пункта, что стала ясна лежавшая въ идеѣ папства несовмѣстимость его съ жизненными условіями мірского государства, то императорская власть перестала помогать реформѣ, хотя запрещеніе инвеституры мірянъ было лишь логическимъ слѣдствіемъ реформы и дѣйствовавшей до сихъ поръ императорской политики. Такъ какъ отмѣна мірскихъ инвеституръ по отношенію къ епископскимъ кафедрамъ должна была имѣть то послѣдствіе, что посвященіе лица, избраннаго подлежащей духовной корпораціей, вводило его во владѣніе государственными имуществами и, такимъ образомъ, церковь пріобрѣтала право свободнаго распоряженія соединенными съ епископствомъ имперскими имѣніями, то Генрихъ IV защищалъ только права государства и короны, когда онъ рѣшительно воспротивился запрещенію мірскихъ инвеституръ. Поэтому императоръ не обратилъ вниманія на это запрещеніе, назначивши собственной властью епископовъ на вакантныя мѣста въ Сполето, Фермо и Миланъ. Когда папа Григорій VII потребовалъ за это императора къ отвѣту, угрожая ему отлученіемъ, въ случаѣ неповиновенія его требованію, то императоръ отрѣшилъ его черезъ соборъ, созванный въ 1076 году въ Вормсѣ. Тогда Григорій привелъ въ исполненіе свою угрозу, и въ силу своей божественней власти проклялъ императора и объявилъ его лишеннымъ своего званія. Папа и императоръ взаимно отрѣшили другъ друга. Теперь съ крайней рѣзкостью былъ поставленъ вопросъ, постоянно все болѣе выяснявшійся вслѣдствіе раздѣленія церкви и государства,— вопросъ о томъ, какая власть въ христіанскомъ государствѣ божіемъ должна признаваться за высшую инстанцію. Кризисъ въ развитіи государства и церкви достигъ своего высшаго пункта. Духовнымъ и мірянамъ предстояла задача дать себѣ отчетъ объ отношеніяхъ обѣихъ властей и занять опредѣленное положеніе въ ихъ борьбѣ между собою. Этотъ вопросъ былъ приведенъ къ разрѣшенію столько же религіозною ревностью, сколько политическими интересами князей, противорѣчившими объединенію государственной власти.

Въ началѣ, раньше отлученія короля отъ церкви, онъ имѣлъ на своей сторонѣ большинство князей и почти все духовенство въ Германіи и Италіи. На Вормскомъ соборѣ двадцать шесть епископовъ постановили отлученіе и смѣщеніе Григорія. Но когда отлучающая булла папы сдѣлалась извѣстной, то сторонники короля одинъ за другимъ стали отрекаться отъ него; такъ от-

пали герцоги Рудольфъ швабскій, Вельфъ баварскій, Бертольдъ каринтійскій, Оттонъ нордгеймскій и т. д., а также епископы майнцкій, метцскій, трирскій, вюрцбургскій и др. Дѣйствіе религіозныхъ идей Григорія было усилено особыми частными интересами князей, въ особенности саксонскихъ, которые хотѣли извлечь для себя пользу изъ данныхъ обстоятельствъ, чтобы подъ защитой церкви разрушить общегосударственную королевскую власть. Второй созванный въ Вормсѣ соборъ, который по желанію короля долженъ былъ выбрать новаго папу, не могъ состояться вслѣдствіе отпаденія князей и епископовъ и долженъ былъ быть перенесенъ въ Майнцъ. Но и здѣсь число явившихся было такъ незначительно, что задача собора,—выборъ новаго папы,—никакъ не могла быть исполнена. Напротивъ, духовные и свѣтскіе князья собрались въ томъ же году въ Трибурѣ для того, чтобы передать папѣ рѣшеніе по дѣлу короля и чтобы потребовать отъ своего короля обѣщанія «быть во всемъ подчиненнымъ римскому папѣ и послушнымъ его приказаніямъ» [1]). При этомъ было постановлено, что король долженъ въ теченіе годичнаго срока получить разрѣшеніе отъ проклятія, въ противномъ случаѣ «онъ не можетъ болѣе возвратиться въ государство, такъ какъ законъ не дозволяетъ этого тѣмъ, кто болѣе году состоялъ подъ отлученіемъ» [2]). Король дѣйствительно далъ требуемое обѣщаніе въ письмѣ къ папѣ, изложенное въ слѣдующихъ словахъ: «Слѣдуя совѣту нашихъ вѣрныхъ, я даю обѣщаніе апостольскому престолу и тебѣ, папа Григорій, оказывать во всѣхъ дѣлахъ должное послушаніе и за всякій бывшій до сихъ поръ ущербъ папскому престолу и твоей чести доставить удовлетвореніе» [3]). Только отъ послѣдняго выраженія смиренія, которымъ нѣмецкая корона должна была быть окончательно повергнута въ прахъ передъ божественнымъ величіемъ папскаго престола, именно отъ исполненія требованія папы, чтобы Генрихъ передалъ ему знаки верховнаго сана, а себя призналъ бы недостойнымъ королевства,—король былъ избавленъ, но лишь вслѣдствіе усиленныхъ просьбъ королевскихъ пословъ. За то онъ долженъ былъ въ теченіе трехъ дней, стоя во дворѣ замка Каноссы босыми ногами на снѣгу и въ одеждѣ кающагося умолять папу о милосердіи, такъ что всѣ присутствующіе были тронуты до слезъ,

[1]) M. G., V. Lamb. Annales, p. 254.

[2]) L. c.

[3]) M. G., II. стр. 49.

какъ говоритъ самъ Григорій въ письмѣ своемъ къ нѣмцамъ, написанномъ въ 1077 году. Когда Генрихъ наконецъ далъ папѣ документальное клятвенное обѣщаніе подчиниться папскому рѣшенію касательно его отношеній къ нѣмецкимъ епископамъ и князьямъ [1], — онъ заслужилъ милость римскаго папы. Но когда, побуждаемый итальянскими городами и князьями, которые, въ противоположность нѣмецкимъ, были возмущены нанесеннымъ ему униженіемъ, король снова надѣлъ корону и взялъ въ свои руки правленіе раньше, чѣмъ папа съ нѣмецкими князьями постановили о немъ свое рѣшеніе, и не явился на созванное въ Форгеймъ собраніе, то нѣмецкіе князья, собравшіеся тамъ подъ предсѣдательствомъ папскихъ легатовъ, отрѣшили Генриха и на его мѣсто назначили королемъ Рудольфа Швабскаго. Вмѣстѣ съ тѣмъ князья постановили разъ навсегда отмѣнить существовавшую до того времени наслѣдственность короны. «Королевство», рѣшили они, «не должно, какъ это до сей поры было въ обычаѣ, переходить по наслѣдству отъ отца къ сыну; напротивъ, народу должно принадлежать право, если сынъ неспособенъ, или если народъ его не желаетъ, выбирать кого ему угодно» [2]). Напрасно король напоминалъ собравшимся въ Трибурѣ князьямъ о достоинствѣ государства. Онъ выставлялъ имъ на видъ, что они безчестятъ самихъ себя, отнимая у него правильно перешедшую къ нему корону. Напрасно просилъ онъ ихъ не допускать, «чтобы неприкосновенный и незапятнанный въ теченіе всѣхъ предыдущихъ вѣковъ блескъ нѣмецкой имперіи былъ загрязненъ такимъ постыднымъ событіемъ». Князья съ полной откровенностью отвѣчали посланнымъ короля: теперь «когда римскій епископъ въ силу своего апостольскаго полномочія разрѣшилъ насъ отъ вѣрности ему (т. е. королю), съ которымъ мы были связаны многими клятвами, то съ нашей стороны было бы конечно величайшей глупостью не ухватиться обѣими руками за дарованный намъ Богомъ случай для нашего спасенія и пропустить столь удобное время для выполненія того, что уже давно было задумано» [3]). Иностранные правители тоже воспользовались этимъ случаемъ внутренняго замѣшательства, чтобы совершенно освободиться отъ ленной зависимости, и безъ того уже бывшей очень слабою, и объявить себя самостоятельными верховны-

[1]) M. G., II, стр. 50.

[2]) *Bruno*, Bell. Sax., c. 91

[3]) *Lamb. Hersf.*, Annal.—M. G., V, стр. 253.

ми правителями. Болеславъ II польскій надѣлъ на себя корону и присвоилъ себѣ королевскія права, «потому что», разсказываетъ Ламбертъ герсфельдскій, «онъ видѣлъ, что нѣмецкіе князья, занятые внутренними распрями, не имѣютъ времени, чтобы воевать съ иноземными народами» [1]). Съ помощью Болеслава, родственникъ Генриха, король Соломонъ, былъ изгнанъ изъ Венгріи, которая сдѣлалась независимымъ отъ нѣмецкой имперіи королевствомъ. Въ заключеніе Генрихъ IV долженъ былъ въ 1086 г. признать также герцога богемскаго Вратислава королемъ за оказанныя имъ услуги противъ враговъ Генриха. Онъ освободилъ его королевство отъ всѣхъ служебныхъ повинностей, даже отъ обязанности выставлять для каждаго римскаго похода триста всадниковъ. Тѣ изъ нѣмецкихъ князей, «которымъ достоинство имперіи было близко къ сердцу», сами охотно соглашались, что ихъ взаимныя распри были причиною этихъ внѣшнихъ потерь [2]).

Такимъ образомъ вопросъ объ отношеніяхъ государства къ церкви былъ разрѣшенъ окончательно. Первое было подчинено послѣднему и папа былъ рѣшительно признанъ свѣтскими и духовными князьями за высшую инстанцію въ божіемъ государствѣ христіанскихъ народовъ. На собраніяхъ имперскихъ чиновъ въ Трибурѣ и Форхгеймѣ за папой, если не принципіально, то фактически, было признано право распоряжаться по своему усмотрѣнію свѣтскою властью государства, давать корону и отнимать ее, смотря по тому, что лучше отвѣчаетъ божественнымъ цѣлямъ церкви. При такомъ оборотѣ дѣлъ, сверхчувственная, міроотрицающая идея христіанскаго государства божія могла проявиться свободно. То высшее положеніе въ общемъ строѣ христіанскаго государства божія, которое занимали императоры до Генриха IV, съ этого времени уже не могло быть сохранено. Правда, впослѣдствіи, Фридрихъ I, ссылаясь на то властное положеніе, которое когда то занималъ Оттонъ I, пытался противопоставить избранному кардиналами папѣ одного за другимъ нѣсколькихъ антипапъ, но наконецъ долженъ былъ согласиться на признаніе сначала отвергнутаго имъ Александра III. Вообще преемники Генриха IV довольствовались требованіемъ равноправности свѣтской государственной власти съ церковью, хотя на дѣлѣ они не могли удержаться даже и на этой точкѣ зрѣнія.

[1]) M. G., V, стр. 255.

[2]) M. G., V, стр. 255.

Пораженіе королевской власти было результатомъ общаго союза церкви съ князьями и мятежными саксами, такъ что побѣда церкви была въ то же время и побѣдою территоріальной власти князей надъ общегосударственной королевской властью.

---

2. ИМПЕРАТОРСКАЯ ВЛАСТЬ И ПАПСТВО ВЪ БОРЬБѢ ЗА МІРОВОЕ ГОСПОДСТВО.

Послѣ того какъ при преемникѣ Генриха IV борьба между государственной властью и соединенными силами князей и папства за мірскія инвеституры продолжалась еще многіе годы, было наконецъ найдено соглашеніе относительно столь долго оспариваемой раздѣльной линіи между обѣими областями. Результатомъ спора явился Вормскій конкордатъ 1122 года. На основаніи его Генрихъ V отрекся отъ инвеституры кольцомъ и посохомъ и вмѣсто того получилъ право на инвеституру скипетромъ. Эту инвеституру онъ долженъ былъ давать избранному епископу въ нѣмецкихъ земляхъ передъ посвященіемъ, а во внѣнѣмецкихъ земляхъ имперіи, въ Италіи и Бургундіи, послѣ посвященія. Сверхъ того онъ получилъ право присутствовать при выборѣ епископовъ и аббатовъ и, по соглашенію съ митрополитами и епископами провинціи, рѣшать своимъ вотумомъ спорные выборы. Если такимъ образомъ и церковь должна была уменьшить свои прежнія требованія, то потеря со стороны государства было гораздо значительнѣе, такъ какъ право передачи регалій имѣло очень сомнительную цѣнность.

Въ теоріи, конечно, отказъ короны отъ инвеституры, по крайней мѣрѣ въ предѣлахъ нѣмецкихъ имперскихъ земель, дѣлалъ невозможнымъ посвященіе избраннаго епископа, такъ какъ здѣсь инвеститура предшествовала посвященію. Но на практикѣ все это дѣлалось совершенно иначе, такъ какъ церковь вовсе не высказывала желанія ставить посвященіе въ зависимость отъ инвеституры. Когда Фридрихъ I отказалъ въ выдачѣ регалій избранному въ 1164 году архіепископомъ зальцбургскимъ епископу Конраду пассаускому, вслѣдствіе того, что онъ былъ сторонникомъ Александра III, то въ зальцбургской епархіи возникли сильнѣйшее замѣшательство и борьба. Въ заключеніе Конрадъ, вопреки императору, удержалъ за собой владѣніе соединенными съ его

церковью имуществами. Наслѣдникъ Конрада, архіепископъ Адальбертъ, точно также присвоилъ себѣ регаліи, не получивши на то полномочія отъ императора. Правда, въ 1169 году онъ возвратилъ ихъ императору и покинулъ архіепископство; но, чтобы этого достичь, Фридрихъ долженъ былъ войти туда съ войскомъ. Но какъ только императоръ ушелъ изъ Зальцбурга, такъ Адальбертъ опять воротился туда и пытался снова завладѣть регаліями. Въ 1174 году Адальбертъ былъ смѣщенъ на имперскомъ собраніи въ Регенсбургѣ и на его мѣсто выбранъ пробстъ Генрихъ фонъ Берхтесгаденъ. Однако прошло шесть лѣтъ прежде чѣмъ достигнуто было это рѣшеніе; и наконецъ оно сдѣлалось возможнымъ столько же вслѣдствіе неблагоразумнаго поведенія Адальберта относительно зальцбургскаго духовенства, сколько вслѣдствіе желанія императора. Точно также и избирательная борьба, возникшая въ 1183 году послѣ смерти Арнольда II трирскаго между Рудольфомъ фонъ-Видъ и архидіакономъ Фольмаромъ, причинила императору очень продолжительныя и серьезныя затрудненія. Правда Фольмару не удалось получить регаліи; но затрудненія возникли оттого, что онъ былъ оставленъ въ своемъ духовномъ званіи Люціемъ III, а Урбанъ III утвердилъ его, какъ законнаго архіепископа. Только въ 1189 г. Климентъ III окончилъ этотъ избирательный споръ отрѣшеніемъ Фольмара. Но императоръ лишь тѣмъ могъ добиться отъ папы этой уступки, что самъ отказался отъ своего кандидата. Да и при этомъ условіи, Фридрихъ съ трудомъ достигъ бы своей цѣли, если бы тяжелое положеніе святой земли и предпринимаемый императоромъ крестовый походъ не расположили Климента III къ особой уступчивости. Фридрихъ II, въ 1225 году, тоже пытался, воспользовавшись принадлежащимъ ему правомъ утвержденія выборовъ на духовныя должности, отказать въ своемъ признаніи многимъ епископамъ, назначеннымъ папою въ королевство Сицилію. Но уже въ слѣдующемъ году онъ оказался вынужденнымъ уступить папѣ и дать свою инвеституру епископамъ.

Но еще менѣе, чѣмъ предварительное удержаніе регалій, возможно было для короны позднѣйшее отнятіе ихъ, такъ какъ отправленіе духовной должности отъ этого нисколько не страдало, и поэтому епископъ и позже, какъ и раньше, оставался въ своемъ духовномъ званіи. Даже нарушеніе вѣрности не давало вообще надежнаго основанія для смѣщенія епископа, такъ какъ оно могло быть узаконено присущею церкви властью свя-

зывать и разрѣшать. Притомъ же условія государственной власти были не таковы, чтобы государство могло надолго наложить запрещеніе на регаліи. Конечно Фридрихъ I отнялъ въ 1154 году регаліи у архіепископа Гартвига бременскаго и у епископа Удальриха гальберштадтскаго за то, что во время его путешествія въ Римъ они ему не дали военнаго конвоя. Онъ велѣлъ наложить запрещеніе на имѣнія обоихъ епископовъ и конфисковать ихъ доходы. Но онъ могъ это выполнить только потому, что герцогъ Генрихъ Левъ, въ цѣляхъ своей собственной власти, желалъ унизить архіепископа. Когда послѣдній снова пріобрѣлъ расположеніе герцога, то на него распространилась и милость императора. Въ тоже время императоръ простилъ и епископа гальберштадтскаго. Запрещеніе регалій для обоихъ прелатовъ продолжалось немного долѣе полугода, такъ какъ, хотя оно было наложено уже въ 1154 году, но въ дѣйствительности исполнено только послѣ возвращенія императора осенью 1155 года. Далѣе и назначеніе императорской властью епископа, непріятнаго римской куріи, не могло удержаться на долго. Филиппъ Швабскій испыталъ это съ епископомъ Лупольдомъ вормскимъ, которому онъ передалъ регаліи послѣ избранія его архіепископомъ майнцкимъ. Но послѣ побѣды надъ своимъ соперникомъ Оттономъ IV, онъ долженъ былъ, чтобы получить отъ Иннокентія III признаніе его королемъ, согласиться на смѣну архіепископа и признать утвержденнаго папою Зигфрида фонъ Эпштейнъ. Подобное право,— осуществленіе котораго всякій разъ возбуждало замѣшательство, требовало такой траты средствъ, и въ концѣ концовъ почти никогда не оказывалось прочнымъ,—могло быть скорѣе причиной ослабленія, чѣмъ усиленія государственной власти.

Кромѣ церкви, и герцогская власть значительно окрѣпла въ данной борьбѣ за инвеституру, отчасти потому, что ей удалось устранить заслоненныхъ ею свѣтскихъ графовъ и наслѣдственныхъ владѣтелей отъ непосредственной связи съ короной и самой стать къ ней въ ленныя отношенія, отчасти потому, что она достигла права наслѣдственности, которое до сихъ поръ не было за ней прочно признано. Въ принадлежащихъ къ имперскому союзу странахъ Италіи и Бургундіи значеніе короны тоже упало. Въ Италіи во время борьбы за инвеституру образовались первые начатки тѣхъ столь могущественныхъ городскихъ республикъ, которыя вышли изъ рамокъ леннаго и короннаго союза и скоро, въ качествѣ представительницъ общинной свободы

и самоуправленія, сдѣлались самыми опасными противниками императорской власти. Въ Венгріи, Богеміи и Польшѣ императорская власть почти совершенно потеряла всякое вліяніе. Такимъ образомъ, результатомъ долгой распри между короной и церковью было значительное усиленіе всѣхъ противниковъ короны: церкви, князей и зависящихъ отъ имперіи иностранныхъ земель.

Однако, съ окончаніемъ борьбы за мірскія инвеституры, раздоры между государствомъ и церковью вовсе не были вполнѣ окончены, такъ какъ намѣренія церкви не ограничивались установленнымъ Вормскимъ конкордатомъ раздѣленіемъ мірской и духовной власти, но направлены были на подчиненіе себѣ первой изъ нихъ. Поэтому церковь съ этого времени выступаетъ въ качествѣ участницы въ пріобрѣтеніи мірскаго владычества, оспаривая у императора значительную часть земель, находившихся отъ него въ ленной зависимости, и предъявляя притязанія на верховное ленное право на эти земли. Поэтому борьба между папствомъ и императорской властью получила впослѣдствіи гораздо большее распространеніе, чѣмъ какое она имѣла въ началѣ. Она все болѣе и болѣе переносилась изъ церковной области въ область мірскихъ верховныхъ правъ и становилось борьбою за имперскую власть. Главнымъ предметомъ ея было обладаніе Италіей, къ которому стремились обѣ стороны. Еще со времени Григорія VII, римская курія предъявляла притязаніе на верховное ленное право надъ Сицилійскимъ королевствомъ, а большую часть средней Италіи считала за входящую въ составъ наслѣдія св. Петра. Хотя она и не предъявляла претензій ни на какія мірскія верховныя права относительно сѣверной Италіи, однако старалась пріобрѣсти сильное руководящее вліяніе на политику и управленіе въ ломбардскихъ городахъ. Именно поэтому, она съ самаго начала прилагала заботы къ тому, чтобы имперскія верховныя права примѣнялись здѣсь въ очень тѣсныхъ границахъ. Впрочемъ, курія не ограничивала своихъ властныхъ замысловъ одной Италіей; напротивъ, намѣреніемъ ея было распространить свою власть на весь міръ, установивъ ее въ формѣ верховнаго леннаго права, соотвѣтствовавшей условіямъ государственнаго права того времени. Кромѣ Сициліи, долгое время острова Сардинія и Корсика, а также королевства Португалія, Арагонія и Англія признавали надъ собой верховныя ленныя права папы. Хотя эти притязанія куріи были въ сущности вторженіемъ въ прерогативы императорской власти, такъ какъ по

самому опредѣленію послѣдней ей принадлежало верховное ленное право по отношенію ко всякой мірской власти, но они вообще не были предметомъ спора между имперіей и папствомъ, потому что императоры не имѣли даже достаточно силы, чтобы надолго подчинить своему скипетру пограничныя восточныя и южныя страны: Польшу, Богемію, Венгрію и Италію; поэтому они лишь въ рѣдкія и мимолетныя мгновенія могли мечтать о расширеніи круга своей власти. Наконецъ со стороны церкви высказано было утвержденіе, что и самая имперія есть папскій ленъ,—утвержденіе, которое выводилось какъ изъ общей идеи о томъ, что папа есть намѣстникъ божій, такъ и изъ особыхъ обязательныхъ отношеній государства къ церкви. Кардиналъ Роландъ, бывшій впослѣдствіи папой подъ именемъ Александра III, впервые высказалъ этотъ взглядъ на соборѣ, бывшемъ въ Безансонѣ въ 1157 году. Правда, папа старался смягчить это утвержденіе, толкуя употребленное кардиналомъ слово beneficium въ его первоначальномъ значеніи. Но такъ какъ слово beneficium и въ смыслѣ благодѣянія едва ли могло обозначать меньшую степень зависимости, чѣмъ общепринятое въ средніе вѣка значеніе слова ленъ, то это разъясненіе въ сущности нисколько не устраняло притязаній куріи. Впослѣдствіи Иннокентій III разъяснилъ, что императоръ при своемъ короновапіи получаетъ отъ папы инвеституру имперіей,—выраженіе, которое хотя прямо и не называетъ имперію леномъ, но можетъ быть истолковано въ этомъ смыслѣ [1]). Такимъ же образомъ Григорій IX заявилъ въ 1236 г. императору Фридриху II, что апостольскій престолъ передаетъ императору царство и власть меча, вовсе не отказываясь вслѣдствіе этого отъ своихъ собственныхъ верховныхъ правъ,—понятіе, совершенно соотвѣтствующее основаніямъ леннаго права [2]). Въ сущности и это притязаніе куріи имѣло больше теоретическое, чѣмъ практическое значеніе. Само по себѣ, это верховное ленное право, требуемое для себя куріей по отношенію къ имперіи, не было причиною постоянныхъ и рѣзкихъ несогласій между ними. Скорѣе изъ всѣхъ разнообразныхъ вопросовъ о свѣтской власти самымъ серьезнымъ и рѣшающимъ спорнымъ пунктомъ, во всѣхъ раздорахъ между папствомъ и императорской властью, былъ вопросъ объ обладаніи Италіей. Правда, многія несогласія

[1]) Registr. de negot. imp. въ письмахъ Иннокентія III; изд. Baluz, n. 29, стр. 697.

[2]) Huill. Bréh., IV, 2, 922.

возникали и по поводу другихъ спорныхъ вопросовъ, когда курія желала подстановкой этихъ вопросовъ замаскировать истинную причину своего враждебнаго отношенія къ императорской власти. Но, въ концѣ концовъ, всегда выяснялось, что дѣйствительной причиной раздора было обладаніе Италіей.

Въ связи съ этой политикой было введенное вскорѣ послѣ Григорія VII коронованіе папы при его вступленіи въ должность. Вновь избранный папа, вступленіе котораго до сихъ поръ торжествовалось восшествіемъ его на тронъ, садился теперь съ короной на головѣ—«діадемой римскаго земнаго круга», какъ называлъ ее Петръ Діаконъ [1]). Аббатъ Сугерій называлъ папскую корону «императорскимъ украшеніемъ» [2]). По своему происхожденію, она относилась къ древнеримской имперіи. Это была, какъ утверждали, та самая корона, которую когда то императоръ Константинъ поднесъ папѣ Сильвестру,—легенда, въ которой воплощалась политическая мысль папства о томъ, что ему принадлежитъ всемірное владычество и полнота власти римсихъ императоровъ.

На сколько съ этого времени задачи папства вращались въ кругу мірскихъ интересовъ, на столько же и основанія тѣхъ воззваній противъ императорской власти, съ которыми папство обращалось къ другимъ державамъ ради достиженія своихъ цѣлей, имѣло по преимуществу мірской характеръ. По отношенію къ нѣмецкимъ князьямъ, любимымъ боевымъ средствомъ, особенно со времени Иннокентія III, было указаніе на ихъ свободу, подвергавшуюся опасности со стороны императорской власти. Чтобы враждебно настроить относительно императоровъ иностранныя государства, вниманіе ихъ обращалось на угрожающую ихъ территоріи завоевательную политику императоровъ. Въ Италіи папа выступалъ въ качествѣ борца за національную свободу противъ иноземнаго владычества нѣмцевъ. Поэтому папство, нѣмецкіе князья и иноземныя, стоящія въ ленномъ союзѣ съ имперіей, государства съ этого времени являлись естественными союзниками противъ нѣмецкой короны. Этотъ союзъ, заключенный при Генрихѣ IV, за короткими перерывами продолжалъ существовать до паденія средневѣковой имперіи. Однако и папа и князья упорно утверждали, что они вовсе не имѣютъ въ виду разрушенія имперіи; Пасхалій II и Иннокентій III утвержда-

[1]) Chron. mon. Cass. IV, c. 64.

[2]) Vita Ludovic., VI, стр. 318.

ли даже, что они хотятъ не только сохранить, но и возвысить права императора. Но на дѣлѣ, и тѣ и другіе, папы и князья, постоянно трудились надъ разрушеніемъ имперской власти. Направленныя черезъ церковь, враждебныя стремленія противъ короны получали религіозную санкцію. Преступный характеръ нарушенія присяги устранялся церковью, такъ какъ она, въ силу своей божественной власти связывать и разрѣшать, могла разрѣшить отъ всякой клятвы на вѣрность и даже выставить нарушеніе присяги, какъ обязанность относительно Бога.

Однако при наслѣдникѣ Генриха V Лотарѣ Супплинбургѣ, церковь еще разъ вступила въ тѣсный союзъ съ императоромъ вслѣдствіе того, что ихъ интересы временно снова совпали. Въ борьбѣ Лотаря съ князьями, въ особенности съ Штауфенами, Фридрихомъ и Конрадомъ Швабскими, церковь была на сторонѣ короля, потому что послѣдній, еще въ качествѣ герцога саксонскаго, былъ самымъ вѣрнымъ союзникомъ папской партіи и впослѣдствіи также выказывалъ большую угодливость относительно требованій церкви, а съ другой стороны родъ Штауфеновъ, еще со времени Генриха IV, примкнулъ къ враждебному папству направленію. Папа Гонорій II наложилъ отлученіе на герцога Конрада, соперника Лотаря въ соисканіи королевскаго сана. Съ помощью клерикальной партіи Лотарь могъ достичь какъ во внутреннихъ, такъ и во внѣшнимъ дѣлахъ, довольно серьезныхъ результатовъ. Но потребовалось нѣсколько лѣтъ напряженныхъ усилій, чтобы одолѣть герцога Фридриха, тогда какъ папской партіи въ Италіи удалось мало по малу изолировать Конрада, вначалѣ имѣвшаго успѣхъ. На сѣверѣ и востокѣ Лотарь тоже снова возстановилъ значеніе имперіи. Король датскій, герцоги Польши и Богеміи, равно какъ и король венгерскій признали императора своимъ леннымъ властителемъ. Герцогъ богемскій неоднократно оказывалъ императору военную помощь въ его борьбѣ со Штауфенами. И по отношенію къ своей итальянской политикѣ Лотарь вообще пользовался поддержкою церкви, но лишь вслѣдствіе того, что своимъ оружіемъ онъ дѣйствовалъ не только противъ своихъ враговъ, но и противъ враговъ папы Инокентія III—антипапы Анаклета и его сторонниковъ. Но принятая еще со времени Григорія VII императорская политика куріи повернулась противъ короля, когда послѣдній изъявилъ притязаніе на владѣніе Апуліей, тогда какъ Инокентій считалъ это герцогство папскимъ леномъ. Наконецъ оба со-

15*

шлись на томъ, чтобы отдать это герцогство отъ имени обоихъ, папы и императора, въ ленное владѣніе графу Райнульфу. Но успѣхи Лотаря были такъ же непрочны, какъ и успѣхи его предшественниковъ. Согласіе церкви и имперіи имѣло лишь совершенно временное значеніе, такъ какъ оно основывалось только на минутной, отчасти даже случайной, общности ихъ обоюдныхъ интересовъ. Для римскаго престола его союзъ съ Лотаремъ нуженъ былъ не для того, чтобы возстановить потрясенную императорскую власть, а напротивъ для того лишь, чтобы съ ея помощью устранить раздоры въ средѣ самой церкви. Когда Иннокентій достигъ своей цѣли и не имѣлъ болѣе никакого интереса въ сохраненіи императорской власти, то онъ скоро разорвалъ заключенный съ ней союзъ. Поэтому всѣ пріобрѣтенія Лотаря были снова потеряны, какъ только онъ удалился съ итальянской почвы. Послѣ того какъ герцогъ Райнульфъ внезапно умеръ, Иннокентій не обращалъ болѣе вниманія на заявленныя Лотаремъ притязанія на Апулію. Еще за нѣсколько мѣсяцевъ до смерти Лотаря онъ собственной властью отдалъ въ ленное владѣніе королю Рожеру Сицилію, Апулію и Капую.

Подобный же союзъ между короной и церковью повторился при Конрадѣ III. Но онъ возникъ вовсе не въ тѣхъ видахъ, чтобы усилить власть короля, а скорѣе съ противоположными намѣреніями. Только потому, что папская партія боялась опаснаго для ея политики усиленія короны при избранномъ въ наслѣдники Лотарю могущественномъ герцогѣ Генрихѣ Гордомъ, она возвела на тронъ не его, а бывшаго соперника Лотаря—штауфена Конрада III. Этотъ союзъ куріи съ короной послужилъ поэтому на пользу не коронѣ, а куріи и партикуляристкимъ интересамъ князей. Вскорѣ послѣ избранія Конрада, имперія на сѣверѣ и на югѣ была потрясена войной, центральнымъ пунктомъ которой была борьба Штауфена съ герцогомъ Генрихомъ Вельфомъ. Но такъ какъ въ этомъ спорѣ интересы церкви были мало затронуты, то она и не сочла нужнымъ рѣшительно поддержать королевскую власть своимъ авторитетомъ. Впрочемъ, авторитетъ церкви и не былъ достаточно силенъ, чтобы пересилить частные интересы князей. Поэтому Конрадъ и не былъ въ состояніи сломить силу Вельфовъ и ихъ приверженцевъ. Напротивъ, онъ былъ принужденъ, по мирному договору съ саксами, заключенному въ 1142 году, признать наслѣдственныя права сына герцога Генриха Гордаго на Саксонію, хотя именно от-

казъ въ этомъ признаніи и былъ причиною разрыва. Право наслѣдованія герцоговъ въ Баваріи, если не признавалось, то и не оспаривалось. Точно также и наслѣдованіе сына Готфрида, герцога нижнелотарингскаго, было утверждено королемъ, и такимъ образомъ долго оспариваемая наслѣдственность герцогскаго званія снова получила признаніе короны. Сила вельфскаго дома въ моментъ смерти Конрада была такъ же велика, какъ и при началѣ его правленія. Когда Конрадъ умеръ, то Генрихъ Левъ точно также сохранялъ за собой владѣніе обоими герцогствами, Саксоніей и Баваріей, какъ раньше владѣлъ ими его отецъ, Генрихъ Гордый. Несмотря на свои постоянныя старанія, король ничѣмъ не могъ уменьшить могущества Вельфовъ. Происки Вельфскаго дома настолько безпокоили короля, что онъ не могъ выполнить многократно предполагавшагося имъ путешествія въ Римъ. Только это безсиліе короны предотвратило разрывъ Конрада съ церковью, къ которому его вѣроятно привели бы его намѣренія противъ короля Рожера сицилійскаго. Такимъ образомъ, черезъ выборъ не имѣвшихъ большой силы Штауфеновъ, римскій престолъ во всякомъ случаѣ достигъ того, что о требуемыхъ имъ для себя верховныхъ ленныхъ правахъ надъ королемъ Сициліи уже не возбуждалось болѣе сомнѣнія. Всегда бывшее непрочнымъ, вліяніе имперіи на востокѣ было во время наполненнаго внутренней борьбой правленія Конрада III почти совершенно потеряно. Когда Конрадъ предпринялъ въ 1146 г. безуспѣшный походъ противъ польскаго герцога Болеслава, то венгерскій король Гейза вторгся въ имперію и въ кровопролитномъ сраженіи разбилъ герцога Генриха баварскаго. Результатъ правленія Конрада былъ благопріятенъ для церкви, для князей и для иностранныхъ государствъ, находившихся въ ленной зависимости, но не для короны.

Этотъ періодъ мира съ папствомъ былъ возможенъ лишь потому, что и Лотарь и Конрадъ, послѣ опустошительныхъ войнъ за инвеституру, были слишкомъ безсильны для того, чтобы снова сильно и успѣшно преслѣдовать великія цѣли имперіи. Конраду даже не удалось получить въ Римѣ императорское достоинство. Но какъ только королевская власть, послѣ успокоенія церковной распри, вновь получила широкое поле для дѣйствія и послѣдующіе короли тотчасъ-же возобновили міровую завоевательную политику имперіи, такъ послѣдняя снова была вовлечена въ жестокую борьбу съ бывшими у ней до сихъ поръ врага-

ми. Къ этимъ врагамъ присоединился новый, еще болѣе опасный, чѣмъ прежній, союзъ ломбардскихъ городовъ. Ни одинъ королевскій родъ не преслѣдовалъ съ такой горячностью роковую завоевательную политику, вытекавшую изъ идеи христіанскаго государства божія, какъ домъ Штауфеновъ со времени Фридриха I. Съ этого времени политика Штауфеновъ на столько была порабощена этой идеей, что они гораздо больше чѣмъ ихъ предшественники пренебрегали тѣмъ, что было первымъ условіемъ успѣха этой политики,—внутреннимъ укрѣпленіемъ королевской власти въ нѣмецкихъ имперскихъ земляхъ. Штауфены совершенно отказались отъ противодѣйствія, которое бывшіе до нихъ императоры оказывали наслѣдованію имперскихъ леновъ, такъ какъ интересы ихъ были обращены исключительно на внѣшнее распространеніе имперіи. Для достиженія этой цѣли, они готовы были даже признать наслѣдственность имперскихъ леновъ въ самыхъ широкихъ размѣрахъ. Поэтому періодъ правленія дома Штауфеновъ представляетъ собою настоящую высшую точку развитія средневѣковой имперіи въ томъ смыслѣ, что первоначальная цѣль ея и задача—общее міровое владычество—достигла въ этомъ періодѣ высшаго своего развитія. Область дѣйствія императорской политики снова распространилась на западѣ на Бургундію, на югѣ на королевство Сицилію и даже за Средиземное море до мѣстопребыванія восточной римской имперіи и до христіанскихъ государствъ Палестины. Но центромъ Штауфенской политики была Италія, классическая страна всеміриаго господства. Поэтому въ ней разлагающее дѣйствіе имперской завоевательной политики при Штауфенахъ проявилось всего сильнѣе, такъ какъ возрастаніе имперіалистскихъ притязаній на власть вызвало и со стороны противниковъ усиленіе сопротивленія. Поэтому и то и другое достигло при Штауфенахъ высшаго напряженія. Собравши всѣ силы, церковь, князья, и ломбардскіе города старались сокрушить могущество имперской власти. Отъ этого произошло, что въ короткій періодъ управленія Штауфеновъ имперія совершенно разстроилась, постепенно потеряла всѣ основы своего могущества и наконецъ почти въ самый моментъ своего повидимому наиболѣе блестящаго міроваго положенія, безсильно разрушилась.

Изъ представленія, что нѣмецкіе императоры были наслѣдниками древнеримскихъ, Фридрихъ I вывелъ то заключеніе, что ему принадлежитъ вся внутренняя полнота власти римскаго им-

ператора. На ронкальскомъ имперскомъ собраніи 1158 года объемъ императорскихъ верховныхъ правъ выведенъ былъ изъ юстиніановскаго положенія: «Что государь находитъ хорошимъ, то имѣетъ силу закона, потому что народъ передалъ ему и перенесъ на него все господство и всю власть» [1]). Этому обращенію Фридриха къ правовымъ понятіямъ римской имперіи соотвѣтствовало и то, что онъ перенесъ центръ тяжести своей политики на ту почву, которая была отечествомъ древняго Рима. Въ сущности вся политика Фридриха вращалась вокругъ мысли о покореніи его власти Италіи и въ особенности ломбардскихъ городовъ. Впрочемъ мысли его уходили и далеко за Средиземное море. Послѣ побѣды надъ Миланомъ, онъ рѣшилъ распространить «власть римской имперіи не только на твердую землю, но и на море». Прежде всего онъ обратилъ вниманіе на острова Сардинію и Корсику, а также на Сицилійское королевство, которыя онъ задумалъ покорить. Возможно, что въ это время онъ уже думалъ о распространеніи своей императорско-намѣстнической власти на Грецію и на тѣснимыя сарацинами палестинскія государства. Во всякомъ случаѣ подъ вліяніемъ этой мысли, онъ ревностно занялся предпринятымъ имъ въ концѣ его жизни крестовымъ походомъ. «Если бы это не было», писалъ онъ изъ Филиппополя своему сыну Генриху, «нарушеніемъ мира и не составило-бы препятствія для паломничества, мы завоевали бы всю греческую имперію до самыхъ стѣнъ Константинополя» [2]). Образцомъ для Фридриха былъ Карлъ Великій, всего больше приближавшійся по своей власти къ античнымъ императорамъ. Пристрастіе къ великому франкскому королю заставило Фридриха въ 1165 г. ходатайствовать о причисленіи его къ лику святыхъ. Однако неудачи, которыя потомъ пришлось перенести Фридриху, заставили его ограничить свои планы болѣе тѣсными предѣлами. Главнымъ театромъ его дѣятельности осталась область сѣверной Италіи Итальянская политика на столько привязывала его къ себѣ, что онъ принужденъ былъ предоставить герцогу Генриху Льву покореніе славянъ на восточномъ берегу Эльбы, и не нашелъ возможности заставить датскаго короля Кнута VI признать надъ собой оспариваемыя имъ верховныя ленныя права имперіи. Но даже и въ этихъ тѣсныхъ границахъ его имперіалистская политика наталкивалась на непреодолимыя трудности. Прежде всего

[1]) Instit., I, 2, 6.

[2]) *Böhmer*, Acta imperii, 162.

она поссорила его съ папой. Дѣйствующія причины разлада между государственной и церковной властями были на этотъ разъ вообще другаго рода, чѣмъ во время Генриха IV и Григорія VII. Хотя и чисто-церковныя разногласія повторялись еще неоднократно, но главный центръ тяжести спорныхъ вопросовъ лежалъ теперь не въ области каноническаго права, какъ вопросъ объ инвеституре, а въ притязаніяхъ куріи на всемірное господство, въ которыхъ она являлась соперницею императорской власти. Дѣло шло теперь уже не о такъ называемомъ освобожденіи церкви отъ государства, какъ въ началѣ борьбы за инвеституру, а прежде всего о распространеніи свѣтской власти церкви. Послѣдняя дѣйствовала противъ ею-же вызваннаго къ жизни императорства, такъ какъ она съ этого времени требовала универсальнаго владычества для самой себя. Такъ какъ призваніемъ и цѣлью императорской власти было именно возстановленіе общаго всемірнаго управленія, то слѣдовательно со стороны церкви, если не теоретически, то на дѣлѣ, отрицалось самое право этой власти на существованіе.

Впрочемъ для Александра III дѣло шло прежде всего о сохраненіи своего папскаго званія, оспариваемаго Фридрихомъ. Но охраненіе этого интереса заставило его стать на сторону тѣхъ элементовъ, которые были самыми жестокими противниками имперіалистской политики Фридриха. Александръ вступилъ въ союзъ съ королемъ Сициліи, ломбардскими городами и греческимъ императоромъ, вслѣдствіе чего онъ такъже ревностно, какъ и всѣ они, противодѣйствовалъ притязаніямъ императора на господство надъ Италіей. Папа неоднократно высказывалъ посланникамъ императора, что онъ можетъ согласиться на миръ съ нимъ подъ тѣмъ лишь условіемъ, чтобы миръ былъ заключенъ такъ же и съ ломбардами, сицилійскимъ королемъ и греческимъ императоромъ. Григоріанскіе взгляды Александра, которые онъ еще въ качествѣ кардинала Роланда открыто высказывалъ въ 1157 году на имперскомъ собраніи въ Безансонѣ, были главной причиной, заставившей императора такъ упорно отказывать въ его признаніи. Церковные вопросы составляли также исходные пункты несогласія Фридриха съ наслѣдниками Александра—папами Люціемъ III и Урбаномъ III,—именно спорный вопросъ между Рудольфомъ фонъ-Видъ и архидіакономъ Фольмаромъ объ избраніи ихъ въ Трирѣ и возбужденный императоромъ вопросъ о правѣ на имущество, оставшееся послѣ смерти трирскаго архіепископа Ар-

нольда. Но настоящими причинами, заставившими вышеназванныхъ папъ, особенно Урбана III, вступить въ новую борьбу съ короной, были обрученіе короля Генриха съ дочерью короля Сициліи, которое заставляло опасаться вреднаго для папства усиленія могущества Штауфенскаго дома, а также присвоеніе императоромъ имѣній, составлявшихъ наслѣдство герцогини Матильды.

Самыми сильными противниками завоевательной политики Фридриха были ломбардскіе города. Борьба съ ними потребовала такого напряженія силъ имперіи, что обширные міровые планы императора нашли себѣ предѣлъ подъ ихъ стѣнами. Между тѣмъ, чтобы привести въ исполненіе свои намѣренія, направленныя противъ папства и противъ ломбардскаго союза, Фридрихъ долженъ былъ сдѣлать серьезныя уступки нѣмецкимъ князьямъ и въ особенности самому могущественному изъ нихъ, Генриху Льву. Фридрихъ вовсе не имѣлъ намѣренія вводить реформы во внутреннія отношенія имперіи и принуждать партикулярныя власти къ болѣе строгому подчиненію коронѣ. Скорѣе онъ старался достичь своихъ цѣлей тѣмъ, что, слѣдуя естественному ходу вещей, онъ еще значительно усиливалъ власть князей. Чтобы сдѣлать возможнымъ свое первое путешествіе въ Римъ, онъ призналъ въ 1154 году на сеймѣ въ Госларѣ притязанія герцога на Баварію, такъ что съ этого времени послѣдній владѣлъ обоими герцогствами, Саксоніей и Баваріей, на законномъ основаніи. Даже остававшееся до сихъ поръ исключительно за короной и предоставленное ей церковью право инвеституры епископовъ Фридрихъ обѣщалъ герцогу для епископствъ Ольденбурга, Мекленбурга и Рацебурга. Обѣщаніе короля было исполнено нѣсколькими годами позже. Въ 1158 году, желая закрѣпить за собой содѣйствіе Генриха въ новомъ походѣ въ Италію, Фридрихъ далъ ему въ ленное владѣніе еще нѣсколько округовъ въ области Гарца. Пользуясь благосклонностью императора, герцогъ стремился къ тому, чтобы превратить званіе саксонскаго герцога, которое со временъ Оттона I имѣло характеръ должности, обладающей по преимуществу военными прерогативами,—въ званіе территоріальнаго владѣтеля, какими были баварскіе и швабскіе герцоги. Сообразно съ этимъ онъ желалъ поставить саксонскихъ епископовъ, графовъ и наслѣдственныхъ владѣльцевъ въ ленную отъ себя зависимость. Чтобы успокоить распрю, возникшую между Генрихомъ Львомъ и Генрихомъ Язомирготомъ,

не вооруживъ противъ себя котораго нибудь изъ нихъ, Фридрихъ далъ послѣднему въ 1156 году новобразованное герцогство Австрію, поставивши его въ совершенно исключительное положеніе. Онъ призналъ за нимъ наслѣдственность по женской линіи, передалъ герцогу всѣ судебныя права и ограничилъ обязанность поставки войскъ только случаемъ веденія войнъ съ сосѣдними странами. Такимъ образомъ содѣйствіе Бабенбергера было куплено такими-же чрезвычайными, почти неслыханными уступками короны, какъ и содѣйствіе Генриха Льва.

Но такимъ отношеніемъ къ князьямъ Фридрихъ постоянно достигалъ результатовъ противоположныхъ желаемымъ имъ. Возвышеніе власти князей не присоединяло ихъ, какъ онъ ожидалъ, къ его политикѣ, а напротивъ усиливало противодѣйствующіе ей территоріальные интересы. Именно то значительное увеличеніе силы, котораго герцогъ Генрихъ достигъ, благодаря императору, привязывало его все болѣе къ его собственнымъ политическимъ цѣлямъ. Забота объ утвержденіи своего положенія въ Саксоніи и въ сосѣднихъ славянскихъ земляхъ дѣлала для него крайне нежелательнымъ участіе въ итальянскихъ походахъ Фридриха. Руководясь этими соображеніями, онъ уже не принималъ никакого участія въ походѣ Фридриха въ 1174 г. Въ слѣдующемъ году онъ тоже отказался отъ всякаго участія, не смотря на требованіе императора о присылкѣ ему вспомогательныхъ войскъ. Уклоненіе герцога въ 1176 г. имѣло послѣдствіемъ несчастный исходъ битвы при Леньяно. Это обстоятельство, а также насильственныя дѣйствія герцога относительно сосѣднихъ съ нимъ князей, заставили наконецъ императора сломить силу вельфскаго герцога и отнять у него его герцогства. Но корона ничего не выиграла отъ паденія могущественнаго Вельфа, такъ какъ его лены перешли не къ ней, а были раздѣлены между князьями. Обогащенные вельфскими ленами князья не сдѣлались отъ этого вѣрнѣе императору. Напротивъ, увеличеніе ихъ силы только еще болѣе привязало ихъ къ территоріальнымъ интересамъ, какъ это раньше было и съ Вельфомъ. Внутри ихъ территоріальной области они старались по возможности увеличить размѣры своей власти, тогда какъ относительно короны они стремились къ возможному сокращенію своихъ обязанностей. Строптивый духъ Вельфовъ перешелъ на того изъ князей, который получилъ наибольшую долю при раздѣлѣ владѣній Вельфскаго дома, именно кёльнскаго архіепископа Филиппа фонъ Гейнсберга, хотя по-

слѣдній до тѣхъ поръ былъ ревностнымъ сторонникомъ дома Штауфеновъ. Позже Филиппъ даже вступилъ въ заговоръ противъ императора съ англійскимъ королемъ Генрихомъ II и въ союзѣ съ королемъ Филиппомъ II Августомъ воспрепятствовалъ походу противъ него императора. Такимъ образомъ произошло то, что уступчивость Фридриха относительно князей никогда не шла на пользу его внѣшней политикѣ, что слѣдовательно онъ кореннымъ образомъ ошибался относительно той единственной цѣли распространенія его внѣшняго могущества, достичь которой этимъ путемъ онъ надѣялся.

Въ главномъ Фридрихъ долженъ былъ признать себя побѣжденнымъ своими противниками, папой и союзомъ ломбардскихъ городовъ. Съ большимъ упорствомъ, но мало благоразумнымъ государственнымъ разсчетомъ своихъ средствъ, онъ противопоставлялъ папѣ Александру III одного соперничествующаго папу за другимъ. Но результатомъ долгой борьбы былъ миръ, заключенный въ 1177 году въ Венеціи, когда Фридрихъ также смирился передъ Александромъ III, какъ сто лѣтъ передъ тѣмъ Генрихъ IV передъ Григоріемъ VII, и призналъ его законнымъ папой. Точно также и ломбардскіе города вышли усиленными изъ борьбы съ императоромъ. До сихъ поръ они дѣйствовали врозь и враждовали другъ съ другомъ, теперь-же они соединились въ одинъ, обнимающій ихъ всѣхъ союзъ, направленный противъ императора. Абсолютистскія верховныя права, когда-то заявленныя Фридрихомъ на Ронкальскомъ имперскомъ собраніи, были совершенно позабыты и коммунальное самоуправленіе городовъ было признано въ такой мѣрѣ, что у императора не осталось по отношенію къ городамъ никакихъ сколько нибудь значительныхъ правъ. Столкновеніе имперской власти съ развивающейся городской культурой окончилось въ существѣ дѣла въ пользу послѣдней. Такимъ образомъ Фридрихъ не достигъ ни въ чемъ существенномъ руководящей цѣли своей политики—увеличенія внѣшняго могущества имперіи, и единственнымъ прочнымъ результатомъ его правленія было дальнѣйшее усиленіе власти князей, враждебной императорской власти. Поэтому правленіе Фридриха, не смотря на его внѣшній блескъ, представляло собою дальнѣйшую ступень въ развитіи процесса разложенія общеимперской государственной власти.

При наслѣдникѣ Фридриха, Генрихѣ VI, Штауфенская политика всемірнаго господства получила еще болѣе широкое рас-

пространеніе. Планы Фридриха относительно Норманнскаго королевства, задуманные имъ, но признанные неисполнимыми, были въ теченіе немногихъ лѣтъ выполнены его сыномъ. Даже покореніе греческой имперіи, которое обдумывалъ Фридрихъ во время своего крестоваго похода, но отъ котораго онъ тоже отказался, было въ теченіе короткаго срока жизни его сына выполнено по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, что на греческую имперію наложена была уплата дани. Ленное верховенство нѣмецкой имперіи было распространено на Арменію и Кипръ. Англійскій король долженъ былъ дать вассальную присягу. Принудить къ дачѣ такой-же присяги королей Франціи и Аррагоніи входило также въ намѣреніе императора. Какъ главной цѣлью политики его отца была область сѣверной Италіи, такъ политика Генриха имѣла преимущественно въ виду земли южно-итальянскаго королевства. Его супружество съ наслѣдницею этого королевства давало ему необходимыя формальныя права. Привлекательная задача пріобрѣтенія этой богатой, обладающей старинной культурой, страны, заставила Генриха пренебречь заботами о внутреннихъ задачахъ имперіи. Когда дядя его жены умеръ въ 1189 г., Генрихъ поспѣшилъ заключить миръ съ герцогомъ Генрихомъ Львомъ, который, позабывъ свои клятвы, возвратился изъ изгнанія въ Германію, чтобы, воспользовавшись отсутствіемъ императора, снова овладѣть ранѣе принадлежавшими ему землями. Пріобрѣтеніе норманнскаго наслѣдства казалось Генриху важнѣе, чѣмъ сокрушеніе силы Вельфовъ. Точно также Генрихъ заключилъ миръ и съ архіепископомъ Филиппомъ кельнскимъ, по которому, съ цѣлью получить его помощь для похода въ Италію, онъ уступилъ ему многія важныя верховныя права. Онъ отказался отъ королевскаго права чеканить монеты во всѣхъ мѣстахъ кельнскаго архіепископства за исключеніемъ двухъ: Дуисбурга и Дортмунда и освободилъ епископскіе города отъ имперской пошлины въ Кейзерсвертѣ. Далѣе для достиженія своей цѣли, Генрихъ не задумался сократить еще болѣе и безъ того небольшія права императора относительно союза ломбардскихъ городовъ. Отчасти, чтобы оградить себя отъ непріязненныхъ дѣйствій съ ихъ стороны во время его похода противъ норманнскаго королевства, отчасти, чтобы получить ихъ помощь для этого похода, онъ далъ нѣкоторымъ городамъ значительныя привилегіи, такъ: городу Комо—право суда во всемъ его округѣ, Болоньѣ—монетное право, Кремонѣ—подтвержденіе

уже принадлежавшей ей монетной регаліи. Городу Пизѣ онъ обѣщалъ безпошлинную торговлю въ подлежавшей еще завоеванію Сициліи и даже третью часть норманнской королевской казны. Помощь Генуи онъ обезпечилъ себѣ тѣмъ, что передалъ ей въ ленное владѣніе морской берегъ отъ Портовенере до Монако, половину Сиракузъ и 250 рыцарскихъ ленныхъ участковъ въ сицилійской Val di Noto, хотя эти мѣстности предстояло еще покорить. Правда, что послѣ завоеванія норманнскаго королевства онъ не побоялся нарушить эти, данныя Генуѣ, обѣщанія. Въ тѣхъ же видахъ онъ даровалъ милости нѣкоторымъ знатнымъ итальянскимъ родамъ, какъ напр. Маркграфу д'Эсте и пфальцграфу тусційскому. Несчастный исходъ перваго похода противъ норманнскаго королевства вовсе не заставилъ императора упасть духомъ. Какъ раньше, такъ и позже, завоеваніе южно-итальянскаго государства осталось руководящею цѣлью его политики. Для нея, по его словамъ, предназначался тотъ выкупъ, который долженъ былъ заплатить захваченный въ плѣнъ Ричардъ II, король англійскій. И раньше и позже, для достиженія этой цѣли, Генрихъ пренебрегалъ ближайшими и важнѣйшими задачами внутри государства. Напрасно графъ голштинскій просилъ его помощи противъ датскаго короля Кнута VI, угрожавшаго имперскимъ землямъ. Когда въ 1194 г. Генрихъ снова отправился въ Италію, датскій король воспользовался его отсутствіемъ и покорилъ графство Голштинію. А императоръ снова роздалъ важныя привилегіи ломбардскимъ городамъ Пизѣ, Кремонѣ и Брешіи, чтобы привлечь ихъ къ содѣйствію своимъ планамъ, что относительно послѣдняго города ему, впрочемъ, не удалось.

Однако пріобрѣтеніе норманнскаго королевства и его сокровищъ было для императора лишь первымъ шагомъ къ дальнѣйшимъ завоеваніямъ. Окончивши завоеваніе норманнскаго королевства, онъ задумалъ использовать въ болѣе широкихъ размѣрахъ притязанія, возникшія у него въ силу его наслѣдственныхъ правъ. Вслѣдствіе этого, онъ потребовалъ отъ восточно-римскаго императора передачи ему тѣхъ греческихъ провинцій, которыя были завоеваны Вильгельмомъ II сицилійскимъ въ 1183 г., но потомъ опять имъ потеряны. Этому требованію онъ придалъ еще большій вѣсъ и болѣе широкое распространеніе тѣмъ, что далъ въ невѣсты своему брату Филиппу, находившуюся въ Палермо, дочь восточно-римскаго императора Исаака, которая бы-

ла раньше обручена, а можетъ быть и повѣнчана, съ сыномъ короля Танкреда. Посредствомъ этого союза, онъ хотѣлъ пріобрѣсти право на всю восточно-римскую имперію и такимъ образомъ возстановить римскую имперію въ томъ объемѣ, который она имѣла ранѣе. Династическіе перевороты въ Константинополѣ имѣли своимъ послѣдствіемъ то, что жена его брата сдѣлалась дѣйствительно ближайшею наслѣдницею восточно-римскаго престола. Генрихъ предъявилъ даже притязанія на сѣверно-африканское побережье въ качествѣ наслѣдника Рожера II сицилійскаго, который когда то владѣлъ пространствомъ отъ Туниса до Триполиса. Мавританскіе короли уже прислали ему цѣнные подарки. Въ связи со своими намѣреніями относительно восточно-римской имперіи, Генрихъ въ 1195 году рѣшился предпринять крестовый походъ. Уже во время приготовленій, къ нему явился посолъ Амальриха кипрскаго, чтобы отъ имени своего господина принести ленную присягу. Затѣмъ въ 1197 г. Амальрихъ получилъ отъ императорскаго канцлера Конрада фонъ Гильдесгеймъ, въ качествѣ имперскаго князя, королевскую корону. Отъ греческаго императора Генрихъ получилъ обязательство на значительную денежную сумму, которою тотъ купилъ миръ. Наконецъ Генрихъ задумалъ осуществить свои претензіи на всемірное господство и по отношенію къ сосѣднимъ государствамъ. Совершившійся въ 1192 году захватъ въ плѣнъ возвращавшагося съ востока англійскаго короля Ричарда II далъ возможность императору заставить его принести ленную присягу. Такое же намѣреніе имѣлъ Генрихъ и относительно французскаго короля Филиппа Августа. Точно также онъ рѣшилъ подчинить себѣ короля арагонскаго, который имѣлъ большія владѣнія въ королевствѣ арелатскомъ и препятствовалъ его господству надъ послѣднимъ. Ранняя смерть Генриха помѣшала исполненію этихъ обширныхъ плановъ.

Эта политика, широкая, но исключительно имѣвшая въ виду увеличеніе внѣшняго могущества имперіи, не мѣшала, впрочемъ, Генриху обращать вниманіе и на болѣе прочное укрѣпленіе императорской власти; но направленные къ этой цѣли планы императора исходили опять исключительно изъ той же точки зрѣнія его политики всемірнаго владычества. Поэтому реформаторскія попытки Генриха ограничивались желаніемъ сдѣлать корону наслѣдственною въ своемъ домѣ, какъ это было во Франціи и въ Англіи. Какъ далекъ былъ Генрихъ отъ того, чтобы измѣненіемъ строя имперскаго управленія упрочить за короной большую

полноту власти, видно изъ того, что онъ предложилъ свѣтскимъ князьямъ въ уплату за присоединеніе ихъ къ его намѣренію, наслѣдственность имперскихъ леновъ не только по мужской, но и по женской линіи, а духовнымъ князьямъ за тоже самое—отказъ отъ права на епископскія имущества, оставшіяся безъ завѣщанія. Такимъ образомъ онъ предполагалъ достичь своей цѣли не тѣмъ, чтобы, вопреки существующему положенію вещей, стараться ограничить власть князей, а тѣмъ, чтобы, дѣйствуя согласно съ ходомъ историческаго развитія имперіи, предоставлять имъ усиливаться. Введеніемъ такого широкаго права наслѣдованія власть князей была почти совершенно изъята изъ дѣйствія ленныхъ правъ короны и превратилась въ самостоятельное территоріальное владѣніе. Однако, даже и такою цѣною Генрихъ не могъ достичь присоединенія всѣхъ князей къ его плану. Такъ какъ во многихъ случаяхъ, напр. въ герцогствѣ Австріи и въ маркграфствѣ намюрскомъ, наслѣдованіе имперскихъ леновъ, какъ по женской, такъ и по боковымъ линіямъ, уже было ранѣе признано, то князья могли ожидать, что такія же права со временемъ сами собой перейдутъ къ нимъ безъ всякихъ соотвѣтствующихъ уступокъ коронѣ. Часть же духовныхъ князей тѣмъ менѣе могла быть куплена отказомъ императора отъ права на выморочное имущество, что они уже давно оспаривали это право, и поэтому точно также могли ожидать въ будущемъ отмѣны его безъ всякихъ уступокъ съ ихъ стороны. Уже въ слѣдующемъ столѣтіи оказалось, что разсчеты какъ свѣтскихъ, такъ и духовныхъ князей были правильны. Что Генрихъ при проэктируемыхъ имъ нововведеніяхъ руководился исключительно интересами внѣшняго распространенія своей власти, это доказывается дальнѣйшимъ его намѣреніемъ включить норманнское государство въ составъ нѣмецкой имперіи, соединивъ такимъ образомъ Германію и Италію въ одно наслѣдственное государство. Но такъ какъ исполненіе этого плана поставило бы норманнскихъ магнатовъ рядомъ съ нѣмецкими князьями на равныхъ правахъ съ ними, и послѣднимъ пришлось бы нести столько же безпокойства изъ за итальянскихъ дѣлъ, какъ и изъ за нѣмецкихъ, то многіе князья были противъ этого плана. Однако князья, собранные въ 1196 году на имперскомъ собраніи въ Вюрцбургѣ, дали свое согласіе на предложеніе императора. Но вестфальское и лотарингское дворянство, во главѣ котораго стоялъ лжеархіепископъ кёльнскій Адольфъ, было противъ него, такъ что

невозможно было достичь единогласнаго его принятія. Затѣмъ на имперскомъ собраніи въ Эрфуртѣ князья отклонили требованія Генриха. Императоръ долженъ былъ даже приложить большія старанія, чтобы достичь со стороны кельнскаго архіепископа согласія на признаніе наслѣдственныхъ правъ своего сына, будущаго императора Фридриха II.

Поэтому результатомъ этой столь широко захватывающей завоевательной политики не было болѣе твердое обоснованіе идеи имперіи и императорской власти, а напротивъ ослабленіе ея и усиленіе враждебныхъ имперіи элементовъ. Только поэтому и могло произойти, что въ столь короткое время и съ такою смѣлостью воздвигнутая власть императора сломилась тотчасъ послѣ его смерти подъ тяжестью вражды церкви, князей и чуждыхъ національностей. И именно норманнское королевство, на пріобрѣтеніе котораго были направлены всѣ силы императора, было немедленно потеряно, если не для Штауфенскаго дома, то для имперіи. Съ согласія императрицы Констанціи нѣмцы были изгнаны еще въ годъ смерти Генриха и норманское государство опять перешло въ ленную зависимость римской куріи, у которой оно было отнято нѣсколько лѣтъ тому назадъ. Принадлежавшія римскому престолу области, равно какъ и находившіяся во владѣніи императора среднеитальянскія провинціи, точно также были возвращены папѣ, которымъ въ это время сдѣлался умный и энергичный Иннокентій III. Широкіе планы Генриха относительно восточно-римской имперіи превратились въ ничто. Крестовый походъ, подготовлявшійся Генрихомъ съ особымъ разсчетомъ на предполагаемое имъ завоеваніе греческой имперіи, окончился безуспѣшно. Король Арменіи, принесшій ранѣе ленную присягу императору, когда его надежда на помощь имперіи противъ сарацинъ и грековъ оказалось тщетною, сдѣлался вассаломъ папы. Далѣе, преобладаніе имперіи относительно Англіи и Франціи тоже исчезло и смѣлый планъ подчиненія французской короны верховной ленной власти императора, задуманный Генрихомъ, былъ покинутъ навсегда. Планы внутреннихъ реформъ Генриха имѣли не лучшій результатъ, чѣмъ его завоеванія. Именно его намѣреніе сдѣлать корону наслѣдственною въ его домѣ, заставило часть князей воспротивиться наслѣдованію его сына и его брата, хотя эти князья признали за ними королевское званіе еще при жизни ихъ отца. Чтобы выразить явное отрицаніе наслѣдственности, князья возвели

на престолъ Вельфа Оттона и тѣмъ снова воспламенили почти угасшую уже вражду между Штауфенскимъ и Вельфскимъ домами. Курія столь же рѣшительно какъ и князья была противъ вступленія на престолъ Штауфена, въ виду именно требовавшейся Генрихомъ наслѣдственности короны. При жизни императора римскій престолъ, занятый тогда благожелательнымъ, но слабымъ Целестиномъ III, не выказывалъ противъ него никакого явнаго враждебнаго противодѣйствія.

Однако уже и въ правленіе Генриха политическіе вопросы, касающіеся власти, портили отношенія между императоромъ и папою и давали поводъ къ серьезнымъ раздорамъ. Притязанія Генриха на наслѣдственныя имущества Матильды и наслѣдованіе имъ сицилійскаго королевства были главными причинами непріязненнаго отношенія къ нему со стороны куріи. Но когда, вскорѣ послѣ смерти Генриха, скончался и Целестинъ и въ 1198 году на папскій престолъ вступилъ Иннокентій III, враждебное универсальному положенію императорской власти настроеніе папства высказалось снова съ полною откровенностью. Чтобы не потерять ни вліянія на наслѣдованіе нѣмецкаго престола, ни владычества надъ Италіей, которому угрожала политика Штауфеновъ, Иннокентій высказался противъ наслѣдованія Филиппа и, чтобы явно выразить свой протестъ противъ наслѣдственности короны, онъ далъ свое согласіе на избраніе Вельфа Оттона. Ранѣе, послѣ смерти Лотаря, курія и князья только потому отказали въ коронѣ Вельфу Генриху Гордому, что онъ былъ слишкомъ могуществененъ; вмѣсто него на тронъ былъ тогда возведенъ Штауфенъ Конрадъ. Теперь же они отказали въ своемъ согласіи Штауфену и обратились снова къ Вельфу, потому что за это время штауфенскій домъ пріобрѣлъ слишкомъ большую силу. Такимъ образомъ правленіе Генриха VI окончилось полною неудачею всѣхъ его обширныхъ плановъ; только сицилійское королевство осталось во владѣніи Штауфенскаго дома; но и это единственное его пріобрѣтеніе должно было послужить ему лишь ко вреду. Самъ Генрихъ, умирая, предчувствовалъ, что его наслѣдникъ не въ состояніи будетъ надолго сохранить за собой всѣ его завоеванія,—опасеніе тѣмъ болѣе вѣроятное, что при малолѣтствѣ оставляемаго имъ сына предвидѣлось долгое регентство. Поэтому, чтобы охранить государство и своего наслѣдника отъ серьезныхъ замѣшательствъ, могущихъ угрожать всему итальянскому владѣнію его дома, онъ въ своемъ завѣща-

ніи старался умилостивить прежде всего самаго опаснаго врага своей власти, римскую курію, дѣлая ей такія уступки, въ которыхъ при жизни онъ ей рѣшительно отказывалъ. Онъ обѣщалъ папѣ принести ленную присягу за сицилійское королевство, затѣмъ возвратить наслѣдственныя владѣнія Матильды. за исключеніемъ Медизины и Аргелаты, наслѣдіе св. Петра и пограничную съ послѣднимъ область Тусціи. Имперскій стольникъ Маркваръ фонъ Анвейлеръ, назначенный Генрихомъ его душеприказчикомъ, долженъ былъ получить въ ленное владѣніе отъ папы герцогство Равенну, графство Бертиноро, Марку Анкону, а также Медизину и Аргелату, которыми онъ до сихъ поръ владѣлъ на ленномъ правѣ отъ императора. Подобную же уступку куріи Генрихъ сдѣлалъ повидимому и относительно герцогства Сполето, о чемъ можно заключить изъ дальнѣйшихъ поступковъ Конрада фонъ Юрслингенъ. Но такъ какъ часть завѣщанія потеряна, то дальнѣйшія распоряженія императора остаются намъ неизвѣстны. Затѣмъ, чтобы отнять у короля Ричарда англійскаго всякій поводъ къ враждебнымъ дѣйствіямъ противъ имперіи, онъ еще ранѣе предлагалъ возвратить ему насильственно взятый у него денежный выкупъ. Переговоры съ Ричардомъ были прерваны внезапною смертью Генриха; но въ своемъ завѣщаніи онъ повидимому даже освобождалъ англійскаго короля отъ его ленной зависимости. Впрочемъ распоряженія завѣщанія остались неизвѣстными, потому что исполнители скрыли его. Такъ какъ примирительное настроеніе императора осталось такимъ образомъ неизвѣстнымъ, то его противники тѣмъ болѣе постарались, со страстностью долголѣтней подавленной ненависти, разрушить все имъ сдѣланное.

Вслѣдствіе возникшихъ теперь избирательныхъ несогласій имперія впала въ состояніе хаотическаго безпорядка. Проявившееся одновременно съ имперіалистской завоевательной политикой внутреннее разложеніе государственнаго строя сдѣлало возможнымъ то, что имперія непосредственно послѣ высшаго пункта своего могущества, пришла въ состояніе совершеннаго разложенія. «Вашей мудрости», писалъ въ 1206 г. Филиппъ, братъ Генриха, папѣ Иннокентію III, «достаточно извѣстно, что послѣ смерти нашего возлюбленнаго государя и брата, высокаго римскаго императора Генриха, имперія пришла въ такой безпорядокъ и многими бурями столь жалкимъ образомъ была взволнована и растерзана, во всѣхъ своихъ частяхъ и въ погранич-

ныхъ областяхъ такъ потрясена, что разсудительные люди не безъ основанія считали возстановленіе имперіи въ наши дни невозможнымъ, такъ какъ всякій жилъ и дѣйствовалъ безъ суда и закона, какъ ему хотѣлось, по внушенію и благоусмотрѣнію его воли» [1]).

Стремленія, которыя постоянно, а въ особенности со времени Григорія VII, противопоставлялись универсальной идеѣ имперіи, а именно: соперничествующія съ нею цѣли папства, національная непріязнь къ имперіи покоренныхъ народовъ и партикуляристскіе интересы князей,— все это послѣ смерти Генриха проявилось въ болѣе сильной степени, чѣмъ когда нибудь, и въ весьма обостренной формѣ вслѣдствіе превзошедшихъ мѣру властныхъ требованій Генриха. Все это выступило теперь вмѣстѣ на борьбу съ имперіей подъ искуснымъ руководительствомъ папы Иннокентія III. Иннокентій имѣлъ самое высокое представленіе о папскомъ достоинствѣ. Онъ говорилъ, что папа есть существо среднее между Богомъ и человѣкомъ [2]). Исходя изъ этого представленія, онъ пришелъ къ намѣренію отнять у императора право на всемірное владычество и присоединить его къ правамъ римскаго престола. Для достиженія этой цѣли онъ выступилъ въ Италіи защитникомъ національной свободы противъ чуждаго господства нѣмцевъ, а въ Германіи защитникомъ свободы князей противъ общегосударственной власти. Въ 1200 г. онъ послалъ своего приближеннаго Эгидія въ Германію съ письмомъ, въ которомъ напоминалъ князьямъ «что, если подобно тому, какъ раньше сынъ наслѣдовалъ отцу, теперь будетъ наслѣдовать братъ брату, то вольность князей должна погибнуть, потому что онъ будетъ считать себя получившимъ имперію не по ихъ выбору, а по наслѣдству» [3]). Онъ считался прежде всего съ эгоистическими интересами нѣмецкихъ князей. Въ адресованномъ къ нимъ въ 1201 году письмѣ, увѣщевая ихъ стать на сторону Вельфовъ, онъ обѣщалъ послушнымъ награду отъ рекомендуемаго имъ претендента на корону въ видѣ имѣній и должностей [4]). И дѣйствительно, частные интересы князей были рѣшающею силой въ спорѣ обоихъ королей. Они-то и были

[1]) M. G., leg. II, стр. 210.

[2]) Sermo II in consecr. pontif. max. op. Innocenz III. Coloniae 1575. стр. 189.

[3]) Reg. de neg. imp. ep. 21, Baluz. ep. Innoc. p. 695.

[4]) Reg. de neg. imp. nr. 33.

причиной, обратившей въ первые годы военное счастье на сторону претендента, покровительствуемаго папою. Они же въ концѣ оказались даже сильнѣе папскаго авторитета, такъ какъ, несмотря на старанія папы, перенесли, начиная съ 1204 г., окончательный успѣхъ на сторону Филиппа.

Самыми выдающимися приверженцами папской политики и противниками Штауфенской кандидатуры были Адольфъ, архіепископъ кельнскій, Германъ, ландграфъ тюрингенскій, и пфальцграфъ Генрихъ богемскій, братъ короля Оттона. Перваго заставляли держаться короля Оттона преимущественно его союзъ съ Англіей, надежда на англійское золото и меркантильныя выгоды, такъ какъ Оттонъ былъ племянникомъ короля Ричарда. Ландграфъ тюрингенскій сталъ на ту же сторону за значительную сумму денегъ и передачу ему въ ленное владѣніе имперскихъ имуществъ въ Тюрингіи. Пфальцграфъ Генрихъ былъ привлеченъ на сторону своего брата частью своими родственными отношеніями, но еще болѣе надеждою получить въ награду часть, доставшагося Оттону, вельфскаго наслѣдства: городъ Брауншвейгъ и замокъ Лихтенбергъ. Такъ какъ то или иное отношеніе князей обусловлено было исключительно ихъ личными интересами, то оно мѣнялось смотря потому, кто изъ двухъ королей оказывался сильнѣе. Когда Адольфъ кёльнскій счелъ, что успѣхи Оттона угрожаютъ его владѣнію герцогствами Вестфальскимъ и Энгерскимъ, принадлежавшимъ ранѣе къ владѣніямъ Вельфовъ, то онъ, бывшій истинной душей оппозиціи, перешелъ въ 1204 году на сторону Филиппа, отъ котораго получилъ подтвержденіе своихъ ленныхъ правъ и значительную сумму денегъ. Ландграфъ тюрингенскій четыре раза мѣнялъ свое положеніе, смотря по обстоятельствамъ. Пфальцграфъ Генрихъ тоже перешелъ на сторону Филиппа, потому что боялся въ случаѣ побѣды Филиппа потерять рейнское пфальцграфство, а также потому, что Оттонъ отказалъ ему въ его требованіи относительно Брауншвейга. Далѣе Отокаръ богемскій, вначалѣ бывшій на сторонѣ Филиппа, получивъ отъ него утвержденіе въ герцогскомъ званіи, которое было отобрано отъ пражскаго епископа вмѣстѣ съ королевскимъ титуломъ, отпалъ отъ Филиппа въ 1202 году, чтобы укрѣпить за собой тѣ же выгоды и со стороны папы и Оттона. Когда же въ борьбѣ счастіе повернулось на сторону Филиппа, онъ опять перешелъ на сторону послѣдняго. Одновременно съ кельнскимъ архіепископомъ, гер-

цогъ Генрихъ Брабантскій, соблазненный большими обѣщаніями, тоже присоединился къ партіи Штауфеновъ.

Но, хотя, вслѣдствіе побѣды Филиппа надъ Оттономъ, политика папы, желавшаго передать королевство въ руки послѣдняго, и потерпѣла полную неудачу, тѣмъ не менѣе во время борьбы за престолонаслѣдіе Иннокентій достигъ такого положенія, что Филиппъ счелъ безусловно необходимымъ получить отъ него признаніе своего королевскаго званія, и потому на государственномъ собраніи въ Аугсбургѣ въ 1207 году, по соглашенію съ князьями, предоставилъ папѣ рѣшеніе вопроса о престолонаслѣдіи, хотя силою оружія споръ уже давно былъ рѣшенъ въ его пользу. Такимъ образомъ, Иннокентій, не смотря на свою неудачу, достигъ признанія за нимъ права, котораго онъ требовалъ съ самаго начала: рѣшить своимъ третейскимъ судомъ споръ о престолонаслѣдіи. Только въ томъ онъ принужденъ былъ подчиниться обстоятельствамъ, что это третейское рѣшеніе получило направленіе, противоположное его первоначальному намѣренію. Но и этотъ неудачный результатъ былъ въ значительной мѣрѣ смягченъ для куріи тѣмъ, что уступки, которыя ей долженъ былъ сдѣлать Филиппъ за свое признаніе, были лишь немного меньше сдѣланныхъ его противникомъ. Въ первые годы послѣ своего избранія, Филиппъ вовсе не былъ намѣренъ отказаться отъ притязаній короны на итальянскія имперскія земли. Напротивъ, традиціи имперіи были еще настолько сильны, что Филиппъ, еще въ то время, когда онъ долженъ былъ вести борьбу за корону со своимъ вельфскимъ соперникомъ, думалъ о возстановленіи того положенія императорской власти, которое существовало не задолго передъ тѣмъ при Генрихѣ VI. Въ 1200 году вѣрные ему князья послали папѣ заявленіе, въ которомъ они увѣдомляли его, что черезъ непродолжительное время они будутъ сопровождать короля въ Италію, со всѣми силами, которыми они могутъ располагать, для полученія имъ императорской короны. Такъ какъ въ этомъ посланіи князья называли Маркварда фонъ Анвейлера—маркграфомъ Анконы, герцогомъ Равенны и правителемъ королевства Сициліи и просили папу оказывать ему свое содѣйствіе въ охраненіи интересовъ имперіи, то этимъ самымъ они выказывали намѣреніе поддерживать и въ будущемъ во всемъ ихъ объемѣ притязанія имперіи на средне и южно-итальянскія области [1]. Какъ только дѣла

[1]) M. G., leg. II, p. 202.

Филиппа приняли въ 1204 году рѣшительно благопріятный для него оборотъ, такъ онъ отправилъ въ Италію для возстановленія правъ имперіи Люпольда Вормскаго, на дѣлѣ признаннаго имъ архіепископомъ майнскимъ и получившаго отъ него инвеституру, но отвергнутаго папой. Въ слѣдующемъ году онъ послалъ Люпольду даже значительную военную помощь, давшую ему возможность достичь нѣкоторыхъ успѣховъ въ маркѣ Анконѣ и въ герцогствѣ Сполето. Но для достиженія мира съ папой Филиппъ былъ наконецъ принужденъ отозвать Люпольда обратно. Судьба помѣшала ему успѣшно осуществить императорскія права. Даже если-бы ему суждена была и болѣе долгая жизнь, ему пришлось-бы во всякомъ случаѣ соразмѣрять свои требованія съ требованіями папы. Поэтому, чтобы разрѣшить спорный вопросъ о правахъ папы и императора, онъ хотѣлъ, какъ онъ писалъ въ 1206 г. къ папѣ, подвергнуть этотъ вопросъ третейскому суду кардиналовъ и князей. Онъ клятвенно обѣщалъ папѣ, кардиналамъ и князьямъ вознаградить всякій ущербъ, нанесенный имъ церкви, самъ-же онъ отказывался отъ какого либо вознагражденія со стороны папы за несправедливыя отношенія къ нему или къ имперіи, такъ какъ онъ, по его словамъ, не хотѣлъ себѣ присвоивать право суда [1]) надъ тѣмъ лицомъ, судить которое предоставлено только одному Богу. Впрочемъ о подробныхъ переговорахъ короля, или его посланниковъ, съ римской куріей не извѣстно ничего достовѣрнаго. Во всякомъ случаѣ Филиппъ долженъ былъ отказаться отъ возсоединенія Сициліи съ имперіей. Это было тѣмъ менѣе возможно, что законнымъ наслѣдникомъ Сицилійскаго королевства былъ собственный его племянникъ Фридрихъ, давно уже получившій признаніе папы. Чтобы предупредить также возстановленіе императорской власти и въ средней Италіи, папа вытребовалъ отъ Филиппа обѣщаніе выдать одну изъ его дочерей замужъ за своего племянника Рикорда Сегни и дать послѣднему въ ленное владѣніе герцогство Тусцію. При этомъ Филиппъ обязался не требовать возвращенія для имперіи владѣній принадлежащихъ въ Тусціи церкви, а также Сполето и Анконы. Унизительно для императора было еще и то, что онъ долженъ былъ пожертвовать куріи обоими своими приверженцами: архіепископами Адольфомъ кёльнскимъ и Люпольдомъ майнскимъ.

Безсиліе королевской власти и внутренняя раздробленность

[1]) M. G., leg. II, стр. 212.

государства обусловливали собою и соотвѣтствующій характеръ отношеній къ иностраннымъ государствамъ, именно къ Англіи и Франціи. Въ то время какъ Генрихъ VI имѣлъ значительное вліяніе на эти государства, а первое изъ нихъ поставилъ даже въ ленную отъ себя зависимость, теперь наоборотъ. оба государства, Англія и Франція, были въ состояніи вмѣшиваться во внутреннія дѣла имперіи. Соперничествующіе короли Оттонъ и Филиппъ даже сами помогали такому вмѣшательству, такъ какъ первый пріобрѣлъ себѣ союзника въ англійскомъ, а второй во французскомъ королѣ. Филиппъ заплатилъ за союзъ съ королемъ Филиппомъ II Августомъ уступкою ему фландрскихъ имперскихъ леновъ. Въ своемъ договорѣ съ французскимъ королемъ отъ 29 іюня 1198 года онъ далъ послѣднему обязательство поддерживать его противъ всякаго члена имперскаго союза, который хотѣлъ бы ему повредить; на случай же, если бы что-либо воспрепятствовало выполнить это обязательство, онъ предоставлялъ французскому королю право самому вознаградить себя. Какъ на предметъ, могущій всего удобнѣе служить такимъ удовлетвореніемъ, онъ особенно указывалъ ему на имперскіе лены и аллоды графовъ фландрскихъ, настроенныхъ въ пользу вельфовъ. Иннокентій съ своей стороны прилагалъ всѣ старанія къ тому, чтобы вовлечь иностранныя государства въ нѣмецкій споръ о престолонаслѣдіи, при чемъ онъ неоднократно увѣщевалъ, хотя и безъ замѣтнаго успѣха, королей Ричарда и Іоанна англійскихъ и Филиппа II Августа французскаго, оказать свое содѣйствіе Вельфу Оттону въ его борьбѣ съ Филиппомъ.

Прямую потерю во время этихъ династическихъ распрей понесла имперія на сѣверѣ, когда король Кнудъ и его ленные вассалы, славянскіе князья Борвинъ и Никлотъ, напали въ 1201 году на Голштинію и завоевали эту страну вмѣстѣ съ графствомъ Ратцебургскимъ и городомъ Любекомъ. Въ 1203 году Лауэнбургъ тоже перешелъ въ руки Вольдемара. Король Филиппъ былъ слишкомъ занятъ войною со своимъ соперникомъ, чтобы быть въ состояніи идти противъ датскаго короля. А королю Оттону успѣхи послѣдняго были даже желательны, потому что они колебали могущество Штауфеновъ на сѣверѣ. Вскорѣ послѣ этого Оттонъ заключилъ двойной родственный союзъ съ датскимъ королевскимъ домомъ, причемъ обрученіе его брата Вильгельма съ сестрой короля Кнуда привело къ брачному договору. Въ ожиданіи помощи отъ датскаго короля про-

тивъ Филиппа, Оттонъ отказался при этомъ отъ всѣхъ притязаній на сдѣланныя датчанами завоеванія. Въ 1208 году Филиппъ намѣревался окончательно уничтожить Вельфа, во владѣніи котораго оставалась лишь часть его наслѣдственныхъ земель, и затѣмъ тотчасъ идти съ войскомъ противъ датскаго короля, чтобы отнять у него завоеванныя имъ имперскія области. Но этимъ намѣреніямъ короля возстановить старинный блескъ короны и имперіи внезапно положилъ конецъ пфальцграфъ Оттонъ фонъ Виттельбахъ, убившій короля въ епископскомъ дворцѣ въ Бамбергѣ, въ разгаръ его приготовленій къ походу. Въ окончательномъ результатѣ періодъ борьбы за престолонаслѣдіе привелъ къ тяжелымъ потерямъ короны и имперіи извнѣ и внутри и къ дальнѣйшему усиленію власти князей, папства и находившихся въ ленныхъ отношеніяхъ къ имперіи иностранныхъ національностей. Филиппъ былъ тоже жертвою императорской завоевательной политики, хотя онъ самъ не только не могъ думать о завоеваніяхъ, но не былъ въ состояніи сохранить даже тѣ границы имперіи, въ какихъ она находилась при его предшественникахъ. Противодѣйствіе противъ его правленія, въ особенности со стороны папы, вытекало изъ мысли о необходимости сопротивленія властолюбивымъ стремленіямъ Штауфенскаго дома, такъ что борьба съ нимъ имѣла основаніе не въ немъ самомъ, или въ его личной политикѣ, а скорѣе въ традиціонной политикѣ его дома.

Борьба за престолонаслѣдіе Филиппа Швабскаго съ Оттономъ IV составляла такой-же поворотъ въ исторіи имперіи, какъ ранѣе борьба Генриха IV съ Григоріемъ VII за инвеституру. Въ то время императорская власть должна была отказаться отъ своего притязанія на руководящее значеніе въ христіанскомъ государствѣ божіемъ и согласиться признать папство рядомъ съ собой въ качествѣ равноправной власти, теперь-же она должна была еще отступить на шагъ назадъ и признать папскій авторитетъ выше себя. Правда, это господствующее надъ императорской и всякой мірской властью положеніе папства утвердилось, и было вообще даже признано, еще со времени Григорія VII. Однако все-же императорская власть продолжала крѣпко держаться за свою равноправность съ папскимъ авторитетомъ. Но слѣдующіе за Филиппомъ Швабскимъ императоры, Оттонъ IV и Фридрихъ II, были созданіями римской куріи, такъ какъ они ею были призваны на тронъ. Подъ давленіемъ этихъ измѣ-

пившихся отношеній власти, они уже были не въ состояніи прочно удержаться на установленной Вормскимъ конкордатомъ пограничной линіи между мірской и духовной властями. Напротивъ, Оттонъ IV и Фридрихъ II должны были отступить за эту границу, опредѣленно отказавшись отъ сохранявшихся до того времени за короной права наблюденія за духовными выборами и права разрѣшенія споровъ, возникавшихъ по поводу выборовъ. Оба императора, не задумываясь, называли себя, по крайней мѣрѣ въ первое время своей политической карьеры, римскими королями, или избранными «милостію Божіею и папскою» римскими императорами. Оттонъ IV называлъ въ насмѣшку своего противника поповскимъ императоромъ, хотя онъ самъ былъ раньше такимъ-же императоромъ. Фридрихъ II и впослѣдствіи не задумался приписать церковной власти болѣе высокую сущность сравнительно съ королевской, когда онъ, повторяя излюбленную церковью аллегорію, сравнилъ папство съ солнцемъ, а королевство съ луной. Осуществленіе религіозной идеи христіанскаго государства божія постепенно низвело императора съ положенія высшаго владыки христіанства на степень вассала римскаго папы.)

Оттонъ IV представлялъ собою какъ бы центральный пунктъ соединенія всѣхъ противодѣйствій противъ Штауфенскаго дома со стороны церкви, князей и иностранныхъ государствъ. Соотвѣтственно этому, чтобы привлечь ихъ на свою сторону, онъ долженъ былъ уступать всѣмъ имъ изъ владѣнія имперіи или нѣкоторыя верховныя права, или части территоріи. Обѣщанія, данныя имъ папѣ ранѣе, въ 1201 году, во время его борьбы съ Филиппомъ Швабскимъ, въ которыхъ онъ отрекался отъ земель, принадлежавшихъ коронѣ по праву завоеванія, отъ наслѣдства Матильды и отъ принадлежащихъ къ наслѣдію св. Петра средне-итальянскихъ областей, а также признавалъ верховное ленное право на королевство Сицилію, всѣ эти обѣщанія онъ долженъ былъ подтвердить въ 1209 году передъ своей императорской коронаціей. Сдѣланныя уже до того времени уступки онъ принужденъ былъ еще увеличить отказомъ отъ всякаго вліянія на духовные выборы, т. е. отъ предоставленнаго Вормскимъ конкордатомъ коронѣ права наблюденія за правильностью выборовъ, предоставленіемъ права обращенія къ папской куріи во всѣхъ церковныхъ дѣлахъ и обѣщаніемъ содѣйствовать истребленію ересей. Князья были удовлетворены денежными уплатами, раз-

дачей леновъ и привилегій, при чемъ каждый изъ нихъ предъявлялъ свои требованія, соотвѣтствовавшія его силѣ и значенію. Королю датскому Оттонъ отдалъ Голштинію и Лауэнбургъ, потому что вредъ, нанесенный этимъ имперіи, былъ въ то же время прежде всего вредомъ и для его противника Филиппа, и что онъ выше цѣнилъ обладаніе короной, чѣмъ интересы имперіи. Однако послѣднее обстоятельство, т. е. властолюбіе, заставило его впослѣдствіи, когда онъ достигъ общепризнаннаго обладанія короной, сдѣлать опытъ исправленія потерь, нанесенныхъ ей со всѣхъ сторонъ. Происшедшій въ его политикѣ переворотъ былъ коротко и вѣрно выраженъ въ словахъ, сказанныхъ его посланникомъ, архіепископомъ Вольфгеромъ аквилейскимъ, котораго онъ послалъ въ 1209 году въ Италію съ порученіемъ возстановить тамъ императорскія права. Когда городъ Сіена медлилъ возвращеніемъ захваченныхъ имъ имперскихъ имуществъ, ссылаясь на объясненіе архіепископа, данное въ предыдущемъ году, онъ отказался признать дѣйствительность такой ссылки «потому что», какъ онъ сказалъ, «мы теперь ужъ не то, что были прежде, такъ какъ теперь уже не два короля царствуютъ сразу, а Оттонъ и еще Оттонъ:—теперь царствуетъ Оттонъ IV» [1]). Прежде столь преданный и почтительный Вельфъ со времени своего общаго признанія смѣло рѣшился проводить на дѣлѣ императорскія права даже въ томъ случаѣ, еслибы эта политика поссорила его съ бывшими его друзьями, папой и князьями. Задача Штауфенскаго дома, пріобрѣтеніе Италіи и Сициліи, сдѣлалось задачею и его политики. Далѣе онъ задумалъ принудить Данію къ возвращенію завоеванныхъ ею съ его-же согласія областей. И по отношенію къ нѣмецкимъ князьямъ онъ задумалъ опять утвердить разбитое могущество короны. Онъ даже нашелъ совершенно новый путь къ разрѣшенію этой трудной задачи. Говорятъ, что онъ носился съ мыслью увеличить финансовыя средства короны черезъ введеніе общеимперскаго налога и черезъ конфискацію части церковныхъ имуществъ, и съ помощью этихъ средствъ возвысить положеніе короны [2]).

Слѣдуя традиціямъ императорской политики, онъ прежде всего обратилъ свое вниманіе на Италію. Приготовляясь въ 1209 г. къ походу въ Римъ, онъ рѣшился требовать возвращенія отторгнутыхъ отъ имперіи еще со времени смерти Генриха

[1]) Böhmer, acta imp., № 1137.

[2]) Annal. Reinhardsbr., ed. Wegele, стр. 128 и 134.

VI областей, Романьи, Тусціи, герцогства Сполето и марки Анконы. Съ этою цѣлью онъ поручилъ патріарху Вольфгеру Аквилейскому принять отъ итальянскихъ имперскихъ земель присягу на подданство ему и конфисковать имперскія имущества, находившіяся въ залогѣ у третьихъ лицъ. Послѣ коронованія Оттона императоромъ, онъ взялъ уже на себя задачу, выполненіе которой начато было его повѣреннымъ, при чемъ онъ за основаніе своихъ требованій принималъ вообще размѣръ коронныхъ имуществъ въ верхней и средней Италіи во время Генриха VI. Въ 1210 году онъ распространилъ свои требованія и на Сицилію и сталъ готовиться къ войнѣ съ сыномъ Генриха VI, Фридрихомъ. Но эти властныя стремленія императорской политики нарушили и при императорѣ Вельфѣ миръ имперіи съ церковью. Иннокентій выступилъ на защиту всемірнаго господства церкви съ угрозами духовной власти. Онъ угрожалъ императору отлученіемъ, если онъ будетъ продолжать дѣйствовать въ томъ-же направленіи; но это не остановило Оттона. Осенью 1210 года онъ отправился въ походъ противъ Сициліи. Иннокентій отвѣтилъ на это отлученіемъ императора. Чтобы придать отлученію матеріальную силу, Иннокентій, въ этотъ разъ, какъ и раньше противъ Филиппа Швабскаго, искалъ помощи у иностранныхъ державъ и у нѣмецкихъ князей. Короля Филиппа II Августа онъ разсчитывалъ привлечь на свою сторону, сообщивъ ему задуманный Оттономъ завоевательный планъ противъ Франціи. Нѣмецкихъ же князей онъ возбуждалъ къ возстанію, такъ же какъ и въ 1200 г., указаніемъ на опасность, угрожавшую ихъ вольностямъ. Императоръ, писалъ онъ имъ, «низведетъ ихъ въ тоже положеніе, въ какое его дѣдъ и дядя поставили англійскихъ бароновъ». Точно такъ-же онъ призывалъ итальянскіе города и итальянское духовенство къ отпаденію отъ императора. Слова папы нашли себѣ сочувственный откликъ съ разныхъ сторонъ. Отпаденіе отъ императора началось съ Италіи. Большое число итальянскихъ городовъ, и во главѣ ихъ Кремона, отреклись отъ императора. Къ союзу съ ними присоединились маркграфъ Аццо д'Эсте, графы Людвигъ и Ричардъ ди С-т. Бонифаціо, а также и архіепископъ Убальдъ равеннскій. Въ Германіи воззваніе папы тоже имѣло зажигательное дѣйствіе. Архіепископъ Зигфридъ майнцкій, ландграфъ Германнъ тюрингенскій и король Отокаръ богемскій вступили въ союзъ противъ императора. Ландграфъ Германнъ вошелъ даже въ заговоръ съ

французскимъ королемъ, давшимъ ему обѣщаніе жениться на одной изъ его дочерей. На собраніи въ Бамбергѣ въ 1211 году архіепископъ Зигфридъ произнесъ отлученіе Оттона. Въ томъ-же году къ союзу присоединились герцоги баварскій и австрійскій. Затѣмъ заговорщики рѣшили въ Нюренбергѣ призвать на тронъ вмѣсто Оттона короля Сицилійскаго Фридриха; впрочемъ эта мысль въ первый разъ была высказана уже въ Бамбергѣ.

Снова возгорѣлась лишь немного лѣтъ передъ тѣмъ оконченная борьба за корону Штауфенскаго и Вельфскаго домовъ. Широко распространившееся возстаніе заставило императора возвратиться изъ его похода въ Сицилію въ то время, когда онъ уже покорилъ находившіяся на материкѣ владѣнія сицилійскаго королевства и былъ готовъ переправиться на островъ, чтобы докончить свое завоеваніе. Возвращеніе императора остановило на время распространеніе заговора. Нѣкоторые изъ его противниковъ, какъ напр. герцогъ Леопольдъ австрійскій, епископъ Экбертъ бамбергскій, герцогъ меранскій, маркграфъ Генрихъ моравскій перешли даже снова на сторону императора. Послѣдній быстро явился съ войскомъ въ Тюрингію, взялъ нѣсколько замковъ ландграфа и уже принялся за осаду Вейсензее, какъ получилъ извѣстіе, что Штауфенъ Фридрихъ находится на пути въ Германію. Въ этотъ моментъ внезапно умерла жена Оттона Беатриса, дочь Филиппа Швабскаго. А такъ какъ по понятіямъ швабовъ и баварцевъ, права Оттона на корону основаны были исключительно на его родствѣ съ Штауфенскимъ домомъ, то они сочли ихъ со смертію Беатрисы прекратившимися. Поэтому швабскія и баварскія войска тайно ночью ушли изъ императорскаго лагеря. Этимъ уходомъ войско императора было настолько ослаблено, что онъ долженъ былъ отказаться отъ бывшей до тѣхъ поръ успѣшной осады Вейсензее. Онъ поспѣшилъ однакоже на встрѣчу Штауфена, чтобы не допустить его войти въ его наслѣдственныя швабскія земли. Но Штауфенская партія такъ быстро возросла присоединеніемъ къ ней духовныхъ и свѣтскихъ князей, что Оттонъ уже не имѣлъ достаточно силы, чтобы въ 1213 году противостать своему врагу, который пошелъ противъ него въ Тюрингію. Онъ отступилъ въ Брауншвейгъ и думалъ рѣшить споръ о престолонаслѣдіи, предпринявши походъ противъ стоявшаго на сторонѣ Фридриха французскаго короля, такъ какъ послѣ побѣды надъ послѣднимъ онъ разсчитывалъ получить помощь противъ Фридриха отъ своего дяди Іоанна англій-

скаго. Но 27 іюля 1214 года онъ былъ совершенно разбитъ при Бувинѣ войсками французскаго короля. Этимъ пораженіемъ въ тоже время рѣшена была и его борьба съ Фридрихомъ. Теперь уже и нижнерейнскіе владѣтельные князья, графы юлихскій, клевскіе и лимбургскіе принуждены были покинуть императора и примириться со Штауфеномъ. Въ 1215 г. въ руки Фридриха перешли и остававшіеся до тѣхъ поръ вѣрными императору города Кейзерсвертъ, Аахенъ и Кельнъ, а также бургъ Трифельнъ. Такимъ образомъ владѣнія Оттона ограничивались лишь частью родовыхъ Вельфскихъ земель и небольшимъ кругомъ оставшихся вѣрными ему вассаловъ, когда въ 1218 году онъ окончилъ свою жизнь, столь богатую безпокойствомъ и разочарованіями.

Ни одна изъ надеждъ Оттона на исполнилась. Онъ оказался недостаточно силенъ, чтобы побѣдить враждебныя коронѣ силы, которымъ онъ самъ же оказалъ поддержку своей борьбой съ Филиппомъ Швабскимъ. Онъ не могъ отстоять правъ короны ни противъ папы, ни противъ князей, ни противъ иностранныхъ державъ. Онъ долженъ былъ пасть передъ ихъ соединенными усиліями. Въ этой безплодной борьбѣ съ враждебными коронѣ и имъ же усиленными элементами заключается нѣкоторымъ образомъ трагическая коллизія правленія Оттона IV. Тѣ же самыя силы, которыя ранѣе возвысили его въ борьбѣ съ императорскою властью и домомъ Штауфеновъ, служили теперь послѣднему, чтобы низвергнуть Оттона, когда онъ предъявилъ съ своей стороны такія властныя притязанія. Междоусобною войной и началось и окончилось правленіе этого Вельфа. Онъ началъ свой путь къ трону тяжелыми потерями короны и закончилъ свою карьеру съ неменьшими для нея утратами. Побѣда, одержанная надъ нимъ Фридрихомъ II, не была побѣдою королевской власти надъ враждебными ей силами, но скорѣе наоборотъ—побѣдой послѣднихъ надъ властными стремленіями короны, возобновленными Вельфомъ.

Затѣмъ королевскою властью была сдѣлана еще одна попытка при Фридрихѣ II осуществить тѣнь всеміриаго владычества. Еще разъ, съ чрезвычайнымъ напряженіемъ силъ, выступили тѣже противоположные элементы: съ одной стороны императорство, съ другой—папство, князья и иноземныя національности. Что эта послѣдняя вооруженная борьба должна была окончиться побѣдою силъ враждебныхъ свѣтской имперіи, въ этомъ по предыдущему ходу дѣлъ конечно нельзя было сомнѣваться. Во

всякомъ случаѣ она была величественнымъ заключеніемъ развитія средневѣковой идеи имперіи, въ которомъ всѣ моменты средневѣковой культуры проявились въ сжатомъ видѣ и съ наибольшимъ напряженіемъ. Обѣ стороны были проникнуты высшими представленіями о своемъ достоинствѣ, съ одной стороны императорскомъ, а съ другой—папскомъ. Съ императорской стороны абсолютистскія понятія о верховной власти древнеримскихъ императоровъ были болѣе чѣмъ когда нибудь раньше приведены въ связь съ религіозной метафизикой и считались за божественныя истины вѣры. Что Фридрихъ признавалъ себя наслѣдникомъ римскихъ цезарей и вслѣдствіе этого считалъ свою власть столь-же безграничною, какъ была власть послѣднихъ,—это соотвѣтствовало идеѣ имперіи и господствующимъ воззрѣніямъ его времени. Но особенностью Фридриха было то, что онъ, желая отмѣтить божественный характеръ своего званія, проводилъ параллель между собою и Христомъ: онъ называлъ городъ своего рожденія Вифлеемомъ и, пародируя извѣстное библейское пророчество, говорилъ о немъ, что онъ ничѣмъ не меньше другихъ городовъ, ибо изъ него произошелъ властитель римской имперіи [1]). Съ другой стороны религіозное званіе намѣстника Христова болѣе чѣмъ когда либо понималось и осуществлялось въ смыслѣ мірскаго владычества. Съ обѣихъ сторонъ борьба велась величайшими людьми того времени и съ помощью самыхъ обширныхъ средствъ, которыя когда-либо находились въ распоряженіи папской и императорской власти. Едва-ли какой либо императоръ приложилъ больше старанія, чѣмъ Фридрихъ II, къ тому, чтобы выполнить великія задачи своей политики не раздражая куріи. Но такъ какъ папство преслѣдовало точно такія-же властныя цѣли, какъ и имперія, то совмѣстное существованіе того и другого было невозможно. Проводимая куріей политика всемірнаго господства привела наконецъ и при Фридрихѣ къ разрыву между обѣими властями и къ рѣшительной развязкѣ.

Вообще при Фридрихѣ II повторилось тоже зрѣлище, что и при Оттонѣ IV. Какъ тотъ, такъ и другой были выставлены куріей въ качествѣ королей-соперниковъ противъ завоевательной политики ихъ предшественниковъ. Императорскія традиціи привели и Фридриха, вскорѣ послѣ его побѣдъ надъ противникомъ, къ разладу со своими бывшими друзьями. Но его средства, такъ

[1]) *Huill. Bréh.*, V, I, стр. 378.

же какъ и средства Оттона IV, были недостаточны для побѣды надъ соединенными силами противниковъ, которымъ онъ до той поры самъ помогалъ. Покинутый частью князей, онъ, подобно побѣжденному имъ предшественнику, палъ подъ бременемъ проклятія церкви и въ борьбѣ съ враждебными претендентами на корону.

Подобно Оттону, онъ, чтобы проложить себѣ дорогу къ трону, долженъ былъ раздавать королевскія имущества и привилегіи папѣ, князьямъ и ломбардскимъ городамъ.—Въ общихъ чертахъ онъ долженъ былъ повторить тѣ же обѣщанія, которыя были ранѣе даны папѣ Вельфомъ въ 1201 и 1209 годахъ. Раньше, чѣмъ папа далъ свое согласіе на его избраніе, Фридрихъ долженъ былъ признать ленныя отношенія Сициліи къ римской куріи и обѣщать послѣдней свою защиту относительно наслѣдія Св. Петра. Въ 1216 году Фридрихъ долженъ былъ обѣщать, что послѣ своей императорской коронаціи онъ прекратитъ личную унію германской имперіи съ сицилійскимъ королевствомъ тѣмъ, что откажется отъ титула сицилійскаго короля въ пользу своего сына Генриха, передавши на время его малолѣтства управленіе сицилійскимъ королевствомъ куратору, назначенному по соглашенію съ папою. Въ 1220 году онъ получилъ отъ Гонорія III обѣщаніе, что въ случаѣ, если бы его сынъ Генрихъ умеръ, не оставивши ни сына, ни брата, Сицилія должна опять перейти къ нему самому. Правда, онъ высказалъ надежду что папа передастъ Сицилію ему самому, сохранивъ бывшую до тѣхъ поръ временную личную унію на все время его жизни. Послѣ выбора его сына Генриха въ римскіе короли, въ 1220 году, вслѣдствіе чего произошло опять соединеніе въ одномъ лицѣ правителей обоихъ королевствъ, онъ заявилъ папѣ, что выборъ состоялся безъ его вѣдома и что онъ вовсе не думалъ о дѣйствительномъ сліяніи обоихъ королевствъ. Князья подтвердили это показаніе Фридриха, удостовѣривъ, что «имперія не будетъ имѣть ничего общаго съ королевствомъ и не будетъ обладать въ немъ какой либо юрисдикціей». Въ 1213 году онъ долженъ былъ, какъ ранѣе Оттонъ, по поводу права на завоеванныя земли, отказаться отъ вліянія на духовные выборы и отъ ограниченія обращенія клира къ папѣ, и это обѣщаніе съ согласія князей торжественно выразить на письмѣ. Подобно Оттону, Фридрихъ тоже называлъ себя въ письменныхъ документахъ, адресованныхъ къ папѣ римскимъ императоромъ, избраннымъ «милостію Божіею и папы» [1]).

[1]) M. G., leg. II, стр. 223.

Столь же щедрымъ былъ Фридрихъ и относительно нѣмецкихъ князей, какъ тѣхъ, которые оказали ему первую помощь при появленіи его въ предѣлахъ нѣмецкаго государства, такъ и тѣхъ, которые впослѣдствіи, по избраніи его въ 1212 году въ римскіе короли, отпали отъ Вельфа и перешли на его сторону. Въ особенности, онъ дарилъ свою благосклонность духовнымъ князьямъ, въ пользу которыхъ онъ отказался, какъ отъ церковныхъ леновъ короны, такъ и отъ права полученія въ теченіе года доходовъ отъ вакантнаго епископства. Слѣдствіемъ признанія оказанныхъ ему услугъ была также та великая привилегія, которая была предоставлена имъ духовнымъ князьямъ на имперскомъ собраніи во Франкфуртѣ въ 1220 году. Это была цѣна помощи, оказанной ему князьями во время его борьбы за тронъ съ Оттономъ IV, а также избранія его сына Генриха римскимъ королемъ, какъ онъ самъ говоритъ во введеніи къ этому документу. Хотя этой грамотой представлялись не только одни новыя права, но въ ней большею частью выражался лишь окончательный отказъ отъ спорныхъ и даже уже отмѣненныхъ правъ короны,—однако же тѣ положенія, въ которыхъ Фридрихъ отказывался отъ права вводить въ территоріяхъ духовныхъ князей новыя пошлины или чеканку монеты, а равно и королевскій судъ въ принадлежащихъ имъ городахъ,—имѣли важное значеніе. Съ этого времени территоріальныя владѣнія духовныхъ князей были изъяты изъ всякой непосредственной зависимости отъ короны. Фридрихъ также очень охотно раздавалъ привилегіи и городамъ, по крайней мѣрѣ въ первые годы своего правленія. Однако и духовные и свѣтскіе князья скоро заявили столь рѣшительный протестъ противъ этой политики Фридриха по отношенію къ находившимся на ихъ территоріи городамъ, что при раздачѣ такихъ привилегій, касающихся выбора городскаго управленія, городскаго суда и т. п., онъ долженъ былъ ограничиться городами, входившими непосредственно въ составъ имперіи и герцогства Швабіи, лично ему принадлежавшаго. Наконецъ Фридрихъ, какъ и Оттонъ IV при подобныхъ же обстоятельствахъ, принужденъ былъ даже призвать на помощь къ себѣ въ борьбѣ за тронъ, иностранныхъ союзниковъ, и за оказанныя ими услуги давать имъ вознагражденіе изъ владѣній имперіи. Онъ утвердилъ за датскимъ королемъ на гофтагѣ въ Мецѣ въ 1214 г. сдѣланныя имъ завоеванія имперскихъ земель, потому что они были сдѣланы на счетъ сторонниковъ Оттона графа

шверинскаго и маркграфа бранденбургскаго, такъ-же какъ ранѣе Оттонъ во время своей борьбы за тронъ съ Филиппомъ швабскимъ, предоставилъ тому же датскому королю завоеванія, сдѣланныя имъ въ Голштиніи и Лауэнбургѣ. Впрочемъ десятью годами позже, когда графъ Генрихъ шверинскій обманомъ захватилъ въ плѣнъ датскаго короля Вольдемара вмѣстѣ съ его сыномъ, а потомъ разбилъ при Мёлльнѣ и тоже взялъ въ плѣнъ родственника датскаго королевскаго дома Альбрехта фонъ Орламюнде, тогда Голштинія возвратилась къ своимъ исконнымъ владѣтелямъ Шауенбургамъ. Побѣда нѣмцевъ надъ королемъ Вольдемаромъ въ 1227 году при Борнгёвде упрочила это положеніе дѣлъ. Впрочемъ, собственно имперія не принимала никакого участія въ этой войнѣ, которая велась исключительно нижнесаксонскими магнатами.

Если въ началѣ, во время войны съ Оттономъ IV, Фридрихъ былъ принужденъ ради пріобрѣтенія союзниковъ отказываться въ ихъ пользу отъ коронныхъ правъ, то къ такому же образу дѣйствій принуждали его и послѣ побѣды надъ противникомъ его стремленія къ пріобрѣтенію власти въ Сициліи и верхней Италіи. Императорская идея всемірнаго владычества, которую ни одинъ владѣтельный домъ не проводилъ съ такой энергіей, какъ Штауфены, была также и душою политики Фридриха. Этой точкой зрѣнія опредѣлялись его отношенія ко всѣмъ политическимъ силамъ того времени: къ папству, князьямъ, нѣмецкимъ и итальянскимъ городамъ и иностраннымъ государствамъ. Только руководясь этимъ интересомъ, онъ принялъ участіе въ величайшемъ европейскомъ вопросѣ того времени, въ борьбѣ съ исламомъ. Прежде всего, эти планы всемірнаго господства влекли его такъ же, какъ и его предшественниковъ, въ Италію. Послѣдняя, а въ особенности Сицилія, составляла центръ тяжести его политики, тѣмъ болѣе, что Сицилія была его родиной и досталась ему въ наслѣдство отъ его матери. Поэтому въ своей политикѣ Фридрихъ шелъ обратнымъ путемъ сравнительно со своимъ отцомъ Генрихомъ VI. Послѣдній, направляясь изъ Германіи, завоевалъ сицилійское королевство, тогда какъ Фридрихъ, исходя изъ обладанія Сициліей, овладѣлъ нѣмецкой короной. И въ послѣдующее время, политика Фридриха сохранила это направленіе, обусловленное положеніемъ вещей, такъ какъ Сицилія служила ему твердой опорой, исходя изъ которой онъ намѣревался снова возстановить потрясенную власть короны въ верхней Ита-

лія и въ Германіи. Въ 1220 году онъ отправился въ Римъ, чтобы получить тамъ императорскую корону и пятнадцать лѣтъ оставался въ Италіи, главнымъ образомъ занимаясь устройствомъ Сицилійскаго королевства. Онъ сдѣлалъ изъ него строго-монархическое, бюрократическое государство, совершенно не сходное со всѣми существовавшими въ то время формами средневѣковаго государственнаго устройства. Возвратившись въ 1236 г. въ Италію, онъ оставался въ ней до самой смерти; только однажды, въ 1242 году, онъ посѣтилъ Германію, повидимому тайно, съ небольшой охраной, и лишь на нѣсколько дней. Подчинивши себѣ Сицилію и устроивши ея управленіе, онъ обратился къ верхней Италіи, чтобы снова возстановить въ ней власть короны, потрясенную во время долгой борьбы за престолонаслѣдіе. Но борьба съ ломбардскими городами была такимъ же поворотнымъ пунктомъ въ исторіи этого императора, какъ и въ исторіи одноименнаго съ нимъ предка.

Универсальная имперская политика привела его къ тому положенію, что онъ собственными средствами долженъ былъ способствовать усиленію старинныхъ враговъ монархіи,—папства и князей. Подобно многимъ своимъ предшественникамъ, въ своихъ дарственныхъ грамотахъ церкви, онъ часто высказывалъ тотъ взглядъ, что черезъ содѣйствіе, оказываемое церкви и князьямъ, возвышается также и императорская власть [1]). Поэтому поддержка папства и усиленіе власти князей были руководящими положеніями политики Фридриха. Исходя изъ такого взгляда, онъ предоставилъ церкви и князьямъ всѣ тѣ права, о которыхъ до этого времени шелъ постоянный споръ между ними и императорской властью. Съ папой Григоріемъ IX онъ заключилъ въ 1232 году союзъ для взаимной поддержки, такъ какъ онъ полагалъ, что имперія и папство по своему происхожденію, жизненнымъ условіямъ и цѣлямъ взаимно дополняютъ друга друга. Практическое осуществленіе этой мысли выразилось въ предложеніи дѣйствовать сообща противъ разрушителей вѣры и государственныхъ мятежниковъ, чтобы возстановить права какъ церкви, такъ и имперіи [2]). Чтобы упрочить содѣйствіе церкви своей широкой политикѣ, онъ особенно старался сколько возможно доказать свою готовность служить ей. На сколько простиралась его власть, онъ дѣйствовалъ самымъ рѣшительномъ образомъ

[1]) Ср. напр. *Huill. Bréh.*, IV, 1, стр. 274, 315, 389, 392 и пр.

[2]) *Huill. Bréh.*, Hist. dipl., IV, 1, стр. 40.

противъ распространявшихся тогда ересей. Законодательство его было богаче указами противъ еретиковъ, чѣмъ при какомъ либо изъ его предшественниковъ. Такіе указы были имъ изданы въ 1220, 1224, 1232 и 1238 годахъ [1]). И чтобы особенно заслужить благодарность церкви, онъ даже предоставлялъ самый широкій просторъ ея ненависти противъ ея враговъ, устанавливая въ своихъ эдиктахъ такія наказанія противъ еретиковъ, которыя по строгости и жестокости далеко превосходили древнеримскія наказанія, направленныя противъ христіанъ. Затѣмъ, въ привилегіяхъ, данныхъ имъ въ 1220 году духовнымъ князьямъ, онъ точно такъ-же исходилъ изъ того взгляда, что между его интересами и интересами послѣднихъ можетъ быть заключенъ взаимный союзъ. Признавая это, онъ во введеніи къ своей грамотѣ выражается такъ: «Мы полагаемъ, что тѣ, черезъ кого мы возвысились, должны быть постоянно возвышаемы и тѣ, отъ кого мы получили свою силу и крѣпость, должны быть нашею властью постоянно укрѣпляемы и защищаемы отъ всякаго вреда» [2]). Разумѣется, князья со своей стороны охотно соглашались съ такимъ взглядомъ. Въ составленномъ ими въ 1232 г. примирительномъ актѣ между Фридрихомъ и его сыномъ Генрихомъ, они называютъ сами себя раменами, на которыхъ покоится императорскій тронъ. Онъ утверждается, говорятъ они, ихъ помощью, «чтобы какъ имперія блистала своимъ величіемъ, такъ и наше княжеское сословіе отражало бы на себѣ ея блескъ» [3]). Мѣсяцемъ позже слова князей уже перенесены были въ большую привилегію Фридриха, въ которой послѣдній еще яснѣе высказывалъ тотъ же взглядъ на значеніе князей для имперіи. «Высокое положеніе нашей монархіи», говоритъ онъ въ началѣ этого документа, «еще возвышается и мы даемъ наивысшее направленіе государству къ миру и справедливости, когда мы, съ необходимой осторожностью, заботимся объ охраненіи правъ нашихъ князей и магнатовъ. Опираясь на нихъ, держится и процвѣтаетъ имперія, какъ голова держится на благородныхъ членахъ» [4]).

Только въ одномъ отношеніи завоевательная политика Фрид-

[1]) M. G., leg. II, стр. 244, 252 и сл., 287 и сл., 326 и сл.

[2]) M. G., leg. II, стр. 236.

[3]) M. G., leg. II, стр. 290; *Huill. Bréh*, IV, 1, стр. 325.

[4]) M. G., leg. II, p. 291; *Huill. Bréh.*, IV, 1, стр. 332. Подобныя же слова также см. стр. 270, 303, 310, 327 и въ др. м.

риха, проводимая имъ со времени побѣды надъ Оттономъ, имѣла послѣдствіемъ измѣненіе его поведенія—именно относительно свободы городовъ. Направляемая исключительно съ точки зрѣнія внѣшняго расширенія государства, политика эта заставила Фридриха въ спорѣ между князьями и городскими общинами стать на сторону первыхъ, хотя вначалѣ онъ очень благосклонно относился къ городамъ. Строптивость его сына Генриха ускорила и усилила пристрастіе императора къ князьямъ. Какъ всегда, такъ и въ этомъ случаѣ, итальянская политика императора пошла на пользу нѣмецкимъ князьямъ. Отправляясь въ Италію, Фридрихъ передалъ управленіе имперіей своему сыну Генриху и архіепископу кёльнскому Энгельберту. И такъ какъ Генрихъ, пользуясь отсутствіемъ отца, хотѣлъ сдѣлаться отъ него независимымъ, то старался въ этихъ видахъ пріобрѣсти благосклонность князей. Съ такимъ разсчетомъ онъ принялъ ихъ сторону въ ихъ спорахъ съ городами. Уже въ 1226 году онъ запретилъ городамъ принимать крѣпостныхъ крестьянъ, а также заключать союзы. Затѣмъ на Вормскомъ имперскомъ собраніи 1231 года послѣдовало изданіе, имѣвшихъ большое значеніе, законовъ, которыми князья признавались «господами страны» и которые, съ другой стороны, имѣли въ виду уничтожить свободу городовъ. Гибельное значеніе этихъ законовъ заключалось въ возвышеніи князей на счетъ королевской власти и свободы городовъ. Передавши судебную власть городовъ въ руки территоріальныхъ владѣтелей, Генрихъ далъ въ ихъ распоряженіе самостоятельную, независимую отъ короны юрисдикцію. Далѣе корона отреклась отъ значительной части своей военной силы, обязавшись не строить новыхъ укрѣпленій на землѣ, принадлежащей церкви. Точно такъ же она ограничила въ пользу земельныхъ владѣтелей свои права на торговыя пошлины и монетную регалію, заявивъ, что не будетъ учреждать на территоріи земельныхъ владѣтелей ни новыхъ мѣстъ торга, которыя могли бы конкурировать со старыми, ни выпускать новой монеты, которая могла бы дѣлать подрывъ княжеской монетѣ. Главною же цѣлью этихъ законовъ было подчиненіе городовъ землевладѣльческой судебной власти и эта цѣль достигалась какъ прямымъ подчиненіемъ городскихъ судовъ судебной власти земельныхъ владѣтелей, такъ и косвенно ограниченіемъ роста городовъ. Послѣднее достигалось главнымъ образомъ тѣмъ, что имъ было запрещено принимать въ свою среду какъ людей изъ благороднаго сословія и свобод-

наго крестьянства, такъ и изъ окрестнаго крѣпостнаго населенія. Чтобы совершенно прекратить такой переходъ въ городское сословіе, городамъ было предписано удалить изъ своей среды такъ называемыхъ посадскихъ людей (Pfahlbürger), а крестьянамъ запрещено обращаться въ городскія присутственныя мѣста. Городское окружное право (Bannmeilenrecht), преимущественною цѣлью котораго было поставить крестьянское населеніе въ экономическую зависимость отъ горожанъ тѣмъ, что это населеніе не могло заниматься никакимъ промышленнымъ производствомъ въ предѣлахъ городскихъ владѣній,—право это было отмѣнено. Подсудность городскимъ судамъ была ограничена предѣлами округа и практиковавшееся городами на землевладѣльческой территоріи охранное право (Geleitsrecht) было у нихъ отнято и предоставлено исключительно земельнымъ собственникамъ. Уже этими правилами предѣлы власти городовъ были сокращены до наименьшихъ размѣровъ; но въ дальнѣйшихъ распоряженіяхъ выразилась уже забота о томъ, чтобы и внутри городской черты власть земельныхъ владѣтелей не могла потерпѣть никакого ущерба. Поэтому законъ опредѣлялъ, что поселившіеся въ городахъ люди, не смотря на свое мѣстожительство, не освобождаются отъ повинностей, которыми они обязаны по отношенію къ своимъ господамъ, но что, напротивъ, они должны выполнять ихъ послѣ переселенія въ городъ, какъ и раньше. Далѣе, города не имѣютъ права удерживать у себя тѣхъ изъ принятыхъ ими крѣпостныхъ людей, которые пожелали бы возвратиться къ своимъ господамъ. Наконецъ, городамъ было запрещено давать убѣжище бѣглымъ и осужденнымъ судомъ [1]). Въ благодарность за то, что, не смотря на эти привилегіи, князья не послѣдовали призыву его сына къ возстанію, императоръ, тѣснимый въ тоже время съ тыла возставшими ломбардцами, принужденъ былъ въ маѣ 1232 года со своей стороны подтвердить привилегіи, данныя князьямъ его сыномъ. Такимъ образомъ королевская власть отказалась отъ всѣхъ своихъ верховныхъ правъ внутри территорій, принадлежащихъ князьямъ, предоставивъ имъ эти права въ полномъ ихъ объемѣ.

Универсально-политическій характеръ имперіи и обусловленныя имъ усложненія были основною причиною происхожденія сказанныхъ законовъ. Эта причина заставила корону перессориться со всѣми властями и наконецъ отняла у нея и послѣдняго союз-

[1]) M. G., leg. II, стр. 282.

ника, нѣмецкое городское сословіе. Впрочемъ, положеніе вещей было таково, что союзъ императора съ городами едва-ли могъ принести коронѣ прочную выгоду. Такъ какъ для городовъ интересъ дѣла заключался не въ подъемѣ общегосударственной власти, а въ увеличеніи ихъ особенныхъ коммунальныхъ вольностей, подвергавшихся опасности отъ князей, то подобный союзъ, по всей вѣроятности, привелъ-бы только къ переходу центра тяжести партикулярныхъ стремленій отъ князей къ городскому сословію. Поэтому города вообще отказывали Штауфенамъ въ своемъ содѣйствіи противъ князей тамъ, гдѣ послѣдніе предоставляли имъ пользоваться коммунальной свободой въ требуемомъ размѣрѣ. Вообще они, подобно князьямъ, держались той стороны, отъ которой можно было больше получить. Когда архіепископъ майнцскій Зигфридъ далъ городу Майнцу въ 1244 году вольную грамоту, городъ сталъ на сторону архіепископа въ борьбѣ его съ Фридрихомъ II. Такъ же поступили горожане Страсбурга, когда они въ 1220 году заключили миръ съ епископомъ. Даже издавна остававшійся вѣрнымъ Штауфенамъ городъ Кёльнъ перешелъ на сторону ихъ соперника Вильгельма голландскаго, когда послѣдній далъ въ 1247 г. городу новыя привилегіи.

Но, помогая своими средствами усиленію могущества папства и князей, императоръ вовсе не достигалъ этимъ болѣе тѣснаго сближенія ихъ съ собой, а напротивъ, получалъ результаты, совершенно противоположные его намѣреніямъ, именно усиленіе ихъ способности сопротивленія и соотвѣтственное ослабленіе собственной силы. И именно та самая идея универсальной имперіи, ради которой Фридрихъ приносилъ всевозможныя жертвы, и разсорила его постепенно, какъ и Оттона IV, со всѣми его бывшими друзьями, и въ особенности съ стремившейся къ тойже цѣли римской куріей. Правда, ближайшій поводъ для ссоры съ нею данъ былъ церковнымъ вопросомъ, именно постояннымъ откладываніемъ обѣщаннаго Фридрихомъ въ 1215 году во время его коронаціи крестоваго похода. Когда въ 1227 году Фридрихъ, вслѣдствіе болѣзни, не могъ отправиться въ назначенный и такъ часто откладываемый срокъ, Григорій IX въ Ананьи подвергъ его отлученію. Но эта, начавшаяся изъ за церковнаго вопроса, распря перешла наконецъ въ споръ изъ за мірской власти, что постепенно все болѣе и болѣе обнаруживалось при дальнѣйшихъ усложненіяхъ борьбы. Самымъ жгучимъ пунктомъ въ ней былъ во-

просъ о сицилійскомъ королевствѣ, которое папа въ качествѣ леннаго владѣтеля хотѣлъ отнять у отлученнаго императора. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ старался отнять имперскій тронъ у Штауфеновъ и снова, черезъ посредство нѣмецкихъ князей, противопоставить имъ въ качествѣ короля соперника—Вельфа, именно Оттона Брауншвейгъ-Люнебургскаго. Наслѣдственныя права Фридриха и безрезультатность папскихъ интригъ принудили Григорія къ миру съ Фридрихомъ, который и былъ заключенъ въ августѣ 1230 года.

Дѣйствительный спорный пунктъ между императоромъ и папой—обладаніе Италіей—имѣлъ еще болѣе рѣшающее значеніе въ войнѣ императора съ ломбардскимъ союзомъ. Начиная съ 1235 года,—послѣ того какъ Фридрихъ окончилъ устройство Сициліи, получилъ палестинскую корону и успокоилъ Германію, — онъ исключительно посвятилъ свою дѣятельность покоренію сѣверно-итальянскихъ городовъ. Борьба съ ними наполняла собою всѣ послѣдующіе годы его правленія. Но передъ стѣнами городовъ, гдѣ когда-то сломилась сила Фридриха I-го, потерпѣли неудачу также и широкіе міровые планы его внука. Какъ тогда, такъ и на этотъ разъ, папа являлся союзникомъ ломбардскихъ городовъ, такъ что борьба съ послѣдними была въ тоже время и борьбою съ церковью. Съ появленіемъ на сцену ломбардскаго вопроса, выяснилось вполнѣ, что, со времени заключенія Вормскаго конкордата, основною причиною всѣхъ несогласій между папой и императоромъ было обладаніе Италіей, къ которому стремились и тотъ и другой. Ломбардскій вопросъ поставилъ папство и императорскую власть въ такія совершенно враждебныя отношенія, что папа рѣшился окончательно покончить со спорнымъ вопросомъ объ обладаніи Италіей и имперіей и, отказавшись отъ всякой мысли о примиреніи съ императоромъ, свергнуть съ престола Фридриха и вообще отстранить Штауфенскій домъ отъ престолонаслѣдія. До конца своей жизни, Григорій, не смотря на многія пораженія, съ чрезвычайнымъ упорствомъ держался этого взгляда. Даже вторженіе въ имперію монголовъ и опасность, угрожавшая всей западной христіанской цивилизаціи, не могли измѣнить рѣшенія папы. Въ 1236 году, когда императоръ приготовлялся къ походу противъ ломбардцевъ, Григорій писалъ къ нему, что «было бы недостойно церкви отнестись равнодушно» ко всякому нападенію на нихъ [1]).

[1]) *Huill. Bréh.*, IV, 2, стр. 826.

23 октября 1236 года Григорій послалъ еще письмо къ Фридриху, въ которомъ съ полною ясностью были высказаны раздѣляющія ихъ разногласія. Ссылаясь на дареніе Константина, папа высказывалъ, что намѣстнику св. Петра, которому предоставлено завѣдываніе небесными дѣлами на землѣ, принадлежитъ также и распоряженіе земными дѣлами и въ частности обладаніе Италіей [1]). Когда ломбардская война, вслѣдствіе безуспѣшной осады Брешіи, приняла оборотъ, неблагопріятный для Фридриха, папа выступилъ во главѣ городовъ, враждебныхъ императору. Въ вербное воскресенье 1239 года онъ объявилъ Фридриха отлученнымъ отъ церкви. Главнѣйшіе обвинительные пункты, которыми папа мотивировалъ свое проклятіе, касались насильственнаго завладѣнія церковными имуществами, поставленнаго въ вину императору, тогда какъ о дѣйствительной причинѣ, войнѣ противъ ломбардской лиги, вовсе не упоминалось. Въ своемъ опроверженіи отлучительной буллы Григорія, адресованномъ къ иностраннымъ державамъ, Фридрихъ обращаетъ ихъ вниманіе на это хитрое объясненіе папы въ слѣдующихъ словахъ: «Настоящая причина—это ломбардскія дѣла, которыя удручаютъ сердце папы и приводятъ его въ гнѣвъ, хотя онъ и остерегается высказаться объ этомъ открыто, такъ какъ это ввело-бы въ соблазнъ» [2]). Нѣкоторые духовные князья тоже писали папѣ, что по общему мнѣнію причиной его непріязни къ Фридриху былъ ломбардскій вопросъ [3]). Но Григорій оставался непримиримымъ. Даже когда въ 1241 году Фридрихъ побѣдителемъ приближался къ Риму, окаменѣлый старикъ требовалъ безусловнаго подчиненія императора его волѣ. Онъ писалъ венгерскому королю, что согласенъ на миръ въ томъ случаѣ, если Фридрихъ «съ сокрушеннымъ и смиреннымъ сердцемъ покается и возвратится къ послушанію церкви» [4]). Въ такомъ-же родѣ писалъ онъ и герцогу каринтійскому [5]).

При преемникѣ Григорія, Иннокентіи IV, спорный пунктъ между императоромъ и папою оставался все тотъ-же. Это былъ ломбардскій вопросъ, который помѣшалъ заключенію между ними всѣми ожидаемаго мира въ 1244 году, потому что папа не со-

[1]) *Huill. Bréh.*, IV, 2. стр. 914—923.
[2]) *Huill. Bréh.*, V, 1, стр. 305 и сл.
[3]) *Huill. Bréh.*, V, стр. 400.
[4]) *Huill. Bréh.*, V, стр. 1147. Прим. 3.
[5]) L. c., стр. 1138.

гласился на предлагавшіяся императоромъ условія. Обладаніе Италіей было также руководящей идеей политики папы Иннокентія IV. Поэтому примиреніе между нимъ и императоромъ оказалось невозможнымъ. Напротивъ, устраненіе отъ трона Фридриха и всего Штауфенскаго дома оставалось его твердымъ рѣшеніемъ, котораго не могли поколебать никакія предложенія Фридриха.

Иннокентій былъ еще болѣе непримиримымъ врагомъ императора, чѣмъ его предшественникъ, потому что онъ не соглашался на прекращеніе борьбы ни на какихъ условіяхъ, даже при условіи смиренной покорности Фридриха. Въ этомъ непримиримомъ настроеніи онъ принялъ мѣры къ тому, чтобы рѣшеніе Ліонскаго собора, созваннаго имъ въ 1245 году, совпало-бы съ его желаніемъ, для чего и разослалъ приглашенія на него преимущественно противникамъ императора. Поэтому на соборѣ всѣ предложенія послѣдняго были отвергнуты, такъ-же какъ они раньше были отвергнуты папой; отлученіе, объявленное противъ Фридриха, оставлено въ своей силѣ и императоръ лишенъ своего званія. Неоднократныя попытки примиренія, предпринятыя въ 1246, 48 и 50 годахъ французскимъ королемъ Людовикомъ, просившимъ папу заключить миръ въ виду тяжелаго положенія святой земли, были отклонены Иннокентіемъ. Наконецъ въ 1246 г. Иннокентій писалъ гражданамъ города Страсбурга, что даже въ случаѣ возстановленія мира между церковью и Фридрихомъ, послѣдній все-же не можетъ оставаться ни королемъ, ни императоромъ [1]). Между тѣмъ борьба между Фридрихомъ и ломбардцами склонялась то въ ту, то въ другую сторону. Иногда побѣждало оружіе императора, иногда—ломбардцевъ, но ни та, ни другая сторона не могли достичь рѣшительнаго успѣха.

Эта многолѣтняя борьба съ куріей и ломбардцами отразилась наконецъ и на положеніи дѣлъ въ Германіи. Уже въ 1237 и 38 годахъ продолженіе итальянской войны было прервано возстаніемъ австрійскаго герцога Фридриха Храбраго. Однако это возстаніе, несмотря на объявленное въ 1239 году отлученіе императора и на интриги папскаго легата чеха Альберта, не получило опаснаго распространенія. Напротивъ, князья просили папу, хотя и напрасно, отнестись примирительно къ императору. Изъ нѣмецкихъ князей не нашлось никого, кто бы пожелалъ принять на себя предлагаемую папою роль соперничествующаго съ

[1]) *Huill. Bréh.*, VI, стр. 489.

Фридрихомъ короля. Братъ французскаго короля тоже отклонилъ отъ себя предложеніе Григорія. Однако постоянное отсутствіе императора, пребывавшаго въ Италіи, было причиною того, что подобное необыкновенное и рѣдкое въ исторіи нѣмецкихъ князей явленіе продолжалось не долго и въ концѣ концовъ князья, по давно заведенному порядку, воспользовались затруднительнымъ положеніемъ императора, чтобы отпасть отъ него и вступить въ союзъ съ папой. Архіепископы Зигфридъ майнцкій и Конрадъ кёльнскій послѣдовали наконецъ воззванію папы, подняли оружіе противъ императора и стали возбуждать его тайныхъ враговъ къ открытому возмущенію. Послѣ смерти трирскаго архіепископа Теодериха, при его преемникѣ архіепископѣ Арнольдѣ, эта епархія тоже перешла на сторону папы. Рѣшеніе Ліонскаго собора имѣло послѣдствіемъ явное обнаруженіе существовавшаго въ имперіи броженія. Уже самое постановленіе собора приглашало князей избрать новаго короля; въ слѣдующемъ-же году Иннокентій обратился къ князьямъ съ предложеніемъ избрать королемъ Генриха, ландграфа тюрингенскаго. Согласно съ желаніемъ папы, голоса мятежныхъ князей соединились на выборѣ ландграфа. Но даже и выборъ новаго короля не заставилъ Фридриха пріостановить войну съ ломбардцами, чтобы сначала подавить возмущеніе въ имперіи; поэтому измѣна распространялась все дальше. Когда въ 1246 году король Конрадъ произвелъ нападеніе на новаго короля недалеко отъ Франкфурта, то даже швабскіе графы и министеріалы покинули его и перешли къ непріятелю, вслѣдствіе чего Конрадъ былъ совершенно разбитъ. Впрочемъ смерть ландграфа, послѣдовавшая въ 1247 году, положила скорый конецъ его притязаніямъ на королевство. Но потеря Пармы и соединенное съ ней распространеніе папской партіи въ Ломбардіи, остановившее побѣдоносное движеніе Фридриха и давшее войнѣ неблагопріятный для него оборотъ, побудило папскую партію выдвинуть и въ имперіи новаго короля-соперника, каковой и нашелся въ лицѣ графа Вильгельма голландскаго. Но такъ же какъ было и относительно Генриха тюрингенскаго, успѣхи Вильгельма голландскаго на нижнемъ и среднемъ Рейнѣ не подвинули императора къ возвращенію въ Германію. Онъ ограничился тѣмъ, что высказалъ намѣреніе возвратиться. 13 декабря 1250 года смерть похитила императора въ разгарѣ борьбы. Но и въ посмертномъ выраженіи своей воли Фридрихъ твердо держался за свои права, столь энергично защищавшіяся имъ

при жизни, въ особенности за вновь возстановленное имъ соединеніе подъ одной властью имперіи и сицилійскаго королевства. Его завѣщательное распоряженіе было таково, чтобы король Конрадъ былъ его наслѣдникомъ, какъ въ имперіи, такъ и въ королевствѣ Сициліи [1]). По тому-же завѣщанію всѣ имущества римской церкви должны были быть ей возвращены, безъ всякаго однако ущерба правамъ имперіи и съ условіемъ, чтобы и церковь возвратила государству все, на что послѣднее имѣло право [2]).

Такимъ образомъ, хотя Фридрихъ умеръ лично не побѣжденный, однако его могущество въ Италіи и Германіи было сильно расшатано. Но борьба между двумя властями не осталась нерѣшенной; напротивъ, она окончилась совершеннымъ пораженіемъ императорской власти. Сынъ Фридриха, король Конрадъ, умеръ какъ разъ тогда, когда онъ готовъ былъ возобновить борьбу съ папой и его сторонниками. И Штауфенскій домъ, столь энергично отстаивавшій честь и могущество націи, погибъ вмѣстѣ со старой имперіей. Напрасно братъ и сынъ Конрада IV старались сохранить для своего дома по крайней мѣрѣ корону Сициліи. Манфредъ потерялъ корону и жизнь въ битвѣ при Беневентѣ въ 1266 году, а Конрадинъ двумя годами позже, за попытку исторгнуть сицилійское королевство изъ рукъ Карла Анжуйскаго, заплатилъ смертью на эшафотѣ въ Неаполѣ. Съ Конрадиномъ угасъ славный домъ Штауфеновъ, павшихъ жертвою церковной политики всемірнаго владычества. Но съ Фридрихомъ II въ тоже время окончился и самый благородный и дѣятельный періодъ исторіи нѣмецкаго народа, такъ какъ съ нимъ рушилась имперія, уже въ теченіе столѣтій подкапываемая римской куріей и територіальными властями. Тѣмъ болѣе побѣдоносными и устойчивыми оказались противники императорской власти, папство и князья. Соперничествовавшіе съ Фридрихомъ II короли, Генрихъ тюрингенскій и Вильгельмъ голландскій, равно какъ и ближайшіе наслѣдники Штауфеновъ, Ричардъ корнваллійскій и Альфонсъ кастильскій, были креатурами церкви и князей.

За границей дѣла приняли тоже зловѣщій оборотъ. Въ то время какъ внутри имперіи власть короны постоянно ослабѣвала, во Франціи ей удалось мало по малу подчинить себѣ мѣстныя власти и сдѣлаться господствующею центральною силой въ государствѣ. Далѣе, Англія пріобрѣла значительное вліяніе на кон-

[1]) *Huill. Bréh.*, VI, стр. 806.

[2]) L. c., стр. 808.

тинентальныя дѣла. Во время спора о престолонаслѣдіи между Филиппомъ швабскимъ и вельфомъ Оттономъ, а затѣмъ между послѣднимъ и Фридрихомъ II, Франція и Англія пріобрѣли уже такое значеніе, а нѣмецкая королевская власть была на столько безсильна, что послѣдняя должна была искать себѣ поддержки у первыхъ: штауфены у Франціи, а вельфы у Англіи. Даже борьба между Оттономъ IV и Фридрихомъ II была рѣшена окончательно въ пользу послѣдняго побѣдою французскаго короля. Пораженіе Оттона при Бувинѣ поколебало во мнѣніи иностранцевъ старинную военную славу нѣмецкой націи. Хроника Лаутерберга отмѣчаетъ этотъ поворотъ извѣстными словами: «Съ этого времени, какъ хорошо извѣстно, имя нѣмцевъ потеряло свой престижъ у романскихъ народовъ» [1]). Ни одному нѣмецкому императору не приходилось обращать столько вниманія на иностранныя державы, особенно на Францію и Англію, какъ Фридриху II. Отношенія ихъ были таковы, что императоръ принужденъ былъ давать французскому и англійскому королямъ объясненія по поводу каждаго шага въ своей итальянской политикѣ, отчасти для того, чтобы они не подумали, что онъ желаетъ нарушить ихъ права и интересы, отчасти для полученія отъ нихъ помощи. Поэтому онъ неоднократно указываетъ на то, что, защищая свои собственные интересы, онъ въ тоже время защищаетъ и интересы другихъ монарховъ. Въ 1236 году, отправляясь въ походъ противъ ломбардскихъ городовъ, онъ написалъ французскому королю письмо, въ которомъ, въ видахъ предупрежденія ложнаго и злонамѣреннаго толкованія своихъ взглядовъ, или возможности для короля склониться на сторону ломбардцевъ, онъ высказывалъ, что стремленія къ свободѣ ломбардскихъ городовъ представляютъ собою опасность, вообще угрожающую монархическимъ интересамъ [2]). Точно также, обращаясь къ иностраннымъ державамъ въ 1239 году во время своей распри съ Григоріемъ IX, Фридрихъ указывалъ на то, что притязанія папы составляютъ опасность, грозящую всѣмъ монархамъ [3]). Въ 1240 году, намѣреваясь напасть на Римъ, Фридрихъ счелъ цѣлесообразнымъ оправдать это нападеніе передъ англійскимъ королемъ тѣмъ, что это предпріятіе задумано противъ захватовъ римской куріи и въ инте-

[1]) Chron. mont. seren. M. G., SS. XXIII, стр. 186.

[2]) *Huill. Bréh.*, IV, 2, стр. 880.

[3]) *Huill. Bréh.*, V, стр. 305.

ресѣ всѣхъ свѣтскихъ властей [1]). «Въ нашемъ дѣлѣ вы защищаете право вашего короля», писалъ Фридрихъ въ 1245 году англійскимъ баронамъ, доказывая противозаконность рѣшенія постановленнаго противъ него соборомъ [2]). Точно такъ-же онъ считаетъ нужнымъ объяснить французскому королю причины, заставившія его не допускать проѣздъ черезъ имперскія владѣнія духовныхъ лицъ, созванныхъ папою на соборъ въ 1241 году [3]). По настойчивому требованію французскаго короля, онъ отпустилъ французскихъ духовныхъ лицъ, взятыхъ имъ во время побѣды его надъ генуэзскимъ флотомъ, хотя ранѣе онъ уже отказалъ королю въ просьбѣ объ ихъ освобожденіи. Письмо Людовика оканчивалось такимъ выраженіемъ, которое указывало на возможность серьезной ссоры съ императоромъ въ случаѣ, если онъ не исполнитъ просьбы. «Ибо, писалъ онъ, королевство французское не такъ слабо, чтобы оно позволило ранить себя вашими шпорами» [4]). Въ 1245 году Фридрихъ былъ готовъ представить его отношенія къ римской куріи на третейскій судъ королей Англіи и Франціи [5]). Уже въ 1248 году онъ обратился къ королю Людовику съ просьбою о посредничествѣ для примиренія его съ папой. Французская и англійская державы гордо возвышались рядомъ съ разрушавшимся зданіемъ нѣмецкой имперіи.

Такимъ образомъ стремленія нѣмецкихъ императоровъ къ универсальному владычеству окончились со всѣхъ сторонъ потерею самыхъ основъ ихъ власти. Со смертью Фридриха имперія превратилась въ хаосъ противодѣйствующихъ одна другой партій и въ ней уже не существовало никакого опорнаго пункта для установленія твердой государственной власти.

Идея христіанскаго государства божія была въ исторіи какъ франкской, такъ и нѣмецкой имперіи той роковой нитью, которая вплетена была во всѣ пораженія государственной власти и во всѣ успѣхи церковныхъ и мірскихъ силъ, дѣйствовавшихъ въ противоположномъ ей направленіи. Во всѣхъ областяхъ древней римской имперіи, занятыхъ германцами при первомъ ихъ побѣдоносномъ вторженіи, они постепенно теряли одинъ пунктъ за другимъ, уступая ихъ романскимъ народамъ, и наконецъ подчинились имъ въ отношеніи умственнаго и нравственнаго развитія даже и въ тѣхъ

[1]) *Huill. Bréh.*, V, стр. 845.

[2]) L. c., стр. 336.

[3]) L. c., стр. 1076.

[4]) *Huill. Bréh.*, VI, стр. 19 и сл.

[5]) L. c., стр. 200.

областяхъ, которыя остались во владѣніи ихъ націи. Связь германскаго населенія съ Римомъ, ускорившая романизацію германцевъ въ Галліи, Испаніи и Италіи и придавшая франкской имперіи форму, соотвѣтствующую христіанско-римской идеѣ государства, а также произведшая романизацію франкскаго племени, привела наконецъ къ распаденію послѣдняго сильнаго германскаго государства—нѣмецкой имперіи, послѣ чего воля Рима стала снова, какъ въ древности, управлять міромъ. Такимъ образомъ церковная политика имперіи достигла по отношенію къ положенію государственной власти результата прямо противоположнаго ожидаемому. Развитіе идеи государства божія отняло у имперской власти ея религіозное верховенство и ея руководящее положеніе и разрушило ея политическое могущество. Именно въ силу универсальной завоевательной политики нѣмецкихъ императоровъ отдѣльныя народности пришли къ сознанію ихъ національныхъ особенностей, всюду кругомъ возникло множество государствъ съ ясно выраженною національною самостоятельностью и сама нѣмецкая нація раздробилась на многочисленныя самостоятельныя государственныя территоріи.

Универсальная идея имперіи, соединившая раньше нѣмецкія племена въ одно національное королевство, въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи привела опять къ разрушенію національнаго государственнаго союза. Частныя стремленія къ власти, при универсальномъ направленіи императорской политики, разбили на куски національное государство и задушили чувство національной чести. Императорское достоинство, ранѣе бывшее самымъ высшимъ въ западной Европѣ, подъ конецъ продавалось нѣмецкими князьями тому, кто больше дастъ, безъ различія національности. Иностранцы съ презрѣніемъ смотрѣли на нѣмецкій народъ, лишенный силы и чести. Итальянскій поэтъ Бартоломей Цорги съ удивленіемъ замѣчаетъ, что нѣмцы не имѣли никакого понятія о лежащемъ на нихъ долгѣ чести отмстить герцогу Карлу Анжуйскому, убійцѣ послѣдняго Штауфена. «Какъ могутъ, восклицаетъ онъ въ одной сирвентѣ, нѣмцы и алеманны жить, нося въ сердцѣ воспоминаніе объ этой потерѣ! Вѣдь въ этихъ двоихъ (Конрадинѣ швабскомъ и Фридрихѣ баденскомъ) они потеряли самое лучшее, что у нихъ было, и тѣмъ пріобрѣли себѣ великій стыдъ! Если они тотчасъ-же не отомстятъ, то навсегда останутся покрытыми позоромъ» [1]).

1) *Fr. Diez*, Leben und Werke der Trobadours, стр. 496, и *Schirrmacher*, Die letzten Hohenstaufen, стр 670.

Позднѣйшая королевская власть, вступившая на престолъ въ лицѣ Рудольфа Габсбургскаго, не могла уже возстановить національнаго единства, такъ какъ ей приходилось имѣть дѣло не столько съ національными, сколько съ династическими интересами. Но подъ развалинами старой имперіи сохранились еще немногіе, скудные зародыши національнаго сознанія, которые мало по малу, въ теченіе столѣтій, развились и созрѣли въ новую государственную форму. Темныя предчувствія о томъ, что когда нибудь въ далекомъ будущемъ имперія снова расцвѣтетъ, выразилась въ представленіи, что императоръ Фридрихъ II долженъ опять появиться и возстановить разрушенное могущество націи. Всюду въ различныхъ кругахъ, разсказываетъ лѣтописецъ Іоганнъ Винтертурскій, шла рѣчь о томъ, что «онъ долженъ придти, хотя бы онъ былъ разрубленъ на тысячу кусковъ или превращенъ въ пепелъ, долженъ потому, что это рѣшено волею Божіею и слѣдовательно неизмѣнно» [1]).

Исторія имперіи въ ея восходящемъ и нисходящемъ движеніи слѣдовала логическому развитію ея трансцендентнаго религіознаго принципа. Религіозная идея, давшая начало имперіи и служившая основаніемъ ея могущества, привела въ дальнѣйшемъ своемъ послѣдовательномъ развитіи также и къ ея паденію. Уже епископъ Оттонъ Фрейзингенскій проницательнымъ взглядомъ своимъ уразумѣлъ этотъ ходъ исторіи средневѣковой имперіи въ его оригинальной послѣдовательности и выразилъ его въ слѣдующемъ мѣстѣ своей хроники: «Никто не сомнѣвается въ томъ, что церковь возвысилась и обогатилась на средства государства и чрезъ благосклонность королей; несомнѣнно и то, что она (т. е. церковь) лишь тогда могла на столько унизить государство, когда оно, будучи истощено и обезсилено своею любовью къ духовенству, погибло не отъ духовнаго меча церкви, а отъ своего собственнаго меча» [2]). Въ окончательномъ результатѣ идеи государства божія и средневѣковой императорской трагедіи получились съ одной стороны потеря общегосударственнаго единенія и національнаго сознанія, а съ другой самостоятельность землевладѣльцевъ-князей и всемірная власть церкви. Выяснилось, что прочное свѣтское государственное управленіе было несовмѣстимо съ господствовавшей въ средніе вѣка религіозной идеей церкви.

[1]) *Ioh. Vitodur.*, Chron.; ed. Eccard, I. стр. 1928.

[2]) Lib. VII, prolog.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

СИСТЕМА ХРИСТІАНСКАГО ГОСУДАРСТВА БОЖІЯ.

I. ОСНОВАНІЯ СИСТЕМЫ.

1. РЕЛИГІОЗНЫЙ АСКЕТИЗМЪ.

Переходъ высшаго міроуправленія отъ нѣмецкой императорской власти къ римскому папѣ составилъ краеугольный пунктъ въ средневѣковой имперіи. Въ немъ совершился переходъ отъ болѣе древняго германскаго средневѣковья къ новѣйшему романскому. Только тогда, когда государство превратилось въ церковь, которая соединила въ себѣ оба принципа,—и міроотрицающій, и мірообладающій,—найдено было полное уравненіе между идеей христіанскаго государства божія и ея осуществленіемъ, и самая идея его воплотилась въ дѣйствительности. Этимъ превращеніемъ классическій періодъ среднихъ вѣковъ достигъ своего высшаго развитія, т. е. тотъ періодъ, когда стремленія христіанскаго царства божія какъ къ отрицанію міра, такъ и къ господству надъ нимъ, совершенно слились однѣ съ другими и поднялись до высшаго пункта своего властнаго дѣйствія. Оригинальная черта среднихъ вѣковъ, состоявшая именно въ этомъ соединеніи отрицанія міра и господства надъ нимъ, выступила еще гораздо яснѣе въ управляемомъ римскими папами государствѣ божіемъ, чѣмъ въ управленіи франкскихъ и нѣмецкихъ императоровъ. Развитіе этой основной мысли среднихъ вѣковъ и было главною причиною перехода высшаго мірового управленія отъ нѣмецкаго императорства къ римскому папству. Побѣда послѣдняго надъ первымъ была лишь послѣдовательнымъ логическимъ развитіемъ трансцендентной идеи средневѣковаго государства божія. Цѣли Григорія VII, который хотѣлъ передать управленіе этимъ государствомъ въ руки церкви, а права и власть свѣтскаго государства въ непосредственное распоряженіе высшихъ сановниковъ церкви, привели это, начавшееся при меровингскомъ королѣ Хлодовигѣ, развитіе средневѣковаго государства къ логически правильному и необходимому заключенію. Слѣдовавшія одна за другою имперіи: франкская, нѣмецкая и папская

были различными ступенями развитія одной и той же религіозной задачи. Государство божіе христіанской церкви, которое еще со временъ Августина составляло задачу западноевропейскихъ народовъ и которое во время франкскихъ меровинговъ, въ правленіе каролингскихъ и затѣмъ нѣмецкихъ императоровъ все болѣе вырабатывалось и устраивалось, приведено было къ окончанію папствомъ. Епископъ Оттонъ фонъ Фрейзингъ, смотря на исторію своего времени съ точки зрѣнія конечной цѣли, вѣрно замѣтилъ въ предисловіи къ седьмой книгѣ своей хроники, написанной около 1146 года, «что со временъ Ѳеодосія Великаго и до нашего времени идетъ въ сущности исторія не двухъ царствъ, а лишь одного царства, именно церкви, но только она находилась въ смѣшеніи (т. е. духовнаго съ мірскимъ)» [1]).

Подобно тому, какъ классическая древность была тѣмъ періодомъ, когда идея древней имперіи, идея земнаго національнаго государства, дала свой самый богатый расцвѣтъ, такъ и классическое средневѣковье было періодомъ, въ которомъ нашла свое полнѣйшее осуществленіе историческая идея среднихъ вѣковъ—трансцендентное царство божіе. (Какъ въ классической древности всѣ отношенія вытекали изъ идеи единства Бога и природы, такъ классическое средневѣковье въ той же мѣрѣ опредѣлялось изъ противоположности Бога и природы.) Противорѣчіе античной и средневѣковой культуры достигло въ классическомъ періодѣ среднихъ вѣковъ своего высшаго развитія.

Во главѣ системы стояло трансцендентное понятіе о Богѣ христіанской метафизики. Изъ него, въ качествѣ нравственнаго принципа, выводилось отреченіе отъ міра и отъ самого себя. Когда-же это міроотрицающее нравственное ученіе въ церкви снова возвратилось къ міру, такъ какъ церковь признана была видимымъ осуществленіемъ божественнаго, царствомъ божіимъ на землѣ, а ея верховный епископъ намѣстникомъ Бога, тогда въ самой идеѣ римской церкви уже было дано то соединеніе міроотрицанія и міровладычества, которое составляло сущность классическаго средневѣковья.

Такъ какъ Церковь была осуществленіемъ сверхчувственнаго, «тѣломъ Христовымъ», то всѣ земныя блага, которыя кто-либо хотѣлъ принести въ жертву будущей жизни, отдавались въ церковь. Умноженіемъ церковнаго имущества совершалась жертва христіанскаго міро- и само-отреченія. Такимъ образомъ отрицаніе

[1]) M. G., т. 20, стр. 248.

міра и обогащеніе церкви были взаимно одна другую дополняющими формами богопочтенія. Крестъ, символъ христіанскаго вѣроученія, былъ знаменіемъ и аскетическаго умерщвленія плоти и іерархическаго міродержавства, первымъ—потому что онъ былъ орудіемъ страданій Христа, вторымъ—какъ знакъ побѣды церкви въ борьбѣ ея съ міромъ. Міроотрицаніе и міровладычество имѣютъ свой общій исходный пунктъ въ крестѣ Христовомъ.

Религіозная метафизика церкви связана была, какъ извѣстно, съ тѣмъ утверждаемымъ ветхозавѣтнымъ преданіемъ, идеальнымъ первобытнымъ состояніемъ человѣка, которое потомъ было имъ потеряно вслѣдствіе его грѣха. Въ этомъ первобытномъ состояніи и человѣкъ и природа были чистыми, неизмѣненными образами Творца. Несовершенство видимой природы, какъ и несовершенство человѣка, явилось только какъ слѣдствіе человѣческаго грѣхопаденія. А такъ какъ черезъ божественное искупленіе человѣкъ долженъ былъ возвратиться къ потерянному имъ первоначальному состоянію, то послѣднее сдѣлалось образцомъ для законодательства христіанскаго царства божія. Это первобытное состояніе стало идеальнымъ мѣриломъ, которымъ оцѣнивались всѣ человѣческія отношенія,—основаніемъ практической нравственности. Но оно предполагало отрицаніе грѣха и произведеннаго грѣхомъ настоящаго положенія вещей, такъ какъ перешедшая ко всѣмъ потомкамъ перваго человѣка наслѣдственная грѣховность сдѣлала необходимымъ для людей установленіе другого порядка, чѣмъ какой былъ до грѣха. При нравственномъ совершенствѣ первобытнаго состоянія, человѣкъ не имѣлъ никакихъ стремленій къ господству и власти, никакихъ вожделѣній плотской любви, никакого желанія обладать матеріальнымъ имуществомъ. Съ другой стороны, ему не нужны были ни угрожающіе наказаніемъ государственные законы для того, чтобы избѣгать несправедливости, ни плотская любовная связь для продолженія своего рода, ни различіе сословій для раздѣленія труда, ни личная собственность для удовлетворенія своихъ тѣлесныхъ потребностей. Поэтому въ его блаженномъ состояніи совершенства у него не было ни государства, ни брака, ни общественныхъ различій, ни труда, ни собственности. Напротивъ, все это впервые возникло и стало необходимымъ только вслѣдствіе грѣха. При желаніи, послѣдуя Христу, возвратиться къ первобытному безгрѣшному состоянію, нужно было вмѣстѣ съ тѣмъ стараться отказаться отъ всѣхъ этихъ учрежденій, возникшихъ

только черезъ посредство грѣха. Устраненіе государства, брака, сословій, труда и собственности становилось такимъ образомъ какъ бы отрицаніемъ грѣха и конечною цѣлью послѣдованія Христу, ибо вмѣстѣ съ грѣхомъ должны были исчезнуть и всѣ его последствія. Поэтому, въ основанномъ Григоріемъ VII государствѣ божіемъ было строго установлено, что въ немъ не должно быть мѣста ни свѣтской власти, ни браку, ни свѣтскимъ сословнымъ различіямъ, ни частной собственности. Съ точки зрѣнія государства божія принципіальное отрицаніе этихъ учрежденій являлось необходимымъ требованіемъ.

Поэтому церковное ученіе нравственности основывалось не на различеніи общеполезныхъ и эгоистическихъ стремленій, а на противопоставленіи земныхъ интересовъ небеснымъ. Противоположность добра и зла была сведена на выставленную христіанской метафизикой противоположность между Богомъ и міромъ. Умершій въ 636 году испанскій епископъ Исидоръ говорилъ: «Добро есть стремленіе къ Богу, а зло—стремленіе къ земной выгодѣ или преходящей славѣ» [1]). Противоположность общей и личной пользы имѣла въ средневѣковомъ религіозно-нравственномъ ученіи совершенно подчиненное значеніе. Ученіе это въ сущности дѣлало между общеполезнымъ и эгоистическимъ различіе лишь въ степени. Оно ставило рядомъ любовь къ отечеству, любовь къ роднымъ, стремленіе къ пріобрѣтенію, честолюбіе, сластолюбіе, и проч., какъ однородныя стремленія, лишь въ разной мѣрѣ предосудительныя, такъ какъ всѣ они по своей природѣ коренятся въ недостойныхъ земныхъ цѣляхъ. Первыя изъ сказанныхъ стремленій для религіознаго духа среднихъ вѣковъ были тѣмъ-же, чѣмъ они были для блаженнаго Августина, — «блестящими пороками». Бернардъ Клервосскій однажды внушалъ страхъ Божій такими словами: «Забудь свой народъ, родительскій домъ, откажись отъ плотскихъ наклонностей, забудь свѣтскіе обычаи, удерживайся отъ твоихъ прежнихъ пороковъ» и т. д. [2]). Подобное-же сопоставленіе склонностей, единственное сходство которыхъ заключалось въ земномъ характерѣ ихъ цѣлей, дѣлаютъ «Благочестивыя размышленія о познаніи человѣческаго состоянія», тоже приписываемыя Бернарду. Послѣднія называютъ «корыстолюбіе, родствен-

[1]) Isidori sententiar., lib, II, c. 27.

[2]) Ср. Проповѣди Бернарда въ парижскомъ изданіи бенедиктинцевъ 1719 года, т. I, стр. 815.

ную любовь, честолюбіе и плотскую похоть» дьявольскими западнями [1]). Екатерина Сіенская тоже ставила богатство и свѣтскій почетъ на одну доску съ грѣховной чувственностью. «Міръ, говорила она, противенъ Богу, а Богъ противенъ міру; тотъ и другой не имѣютъ между собою ничего общаго. Сынъ Божій избралъ себѣ бѣдность, низкое положеніе, осмѣяніе, голодъ и жажду, а міръ ищетъ богатства, почестей и наслажденій» [2]). Извѣстное стихотвореніе Гартманна фонъ-Ауэ «Бѣдный Гейнрихъ» заставляетъ своего героя впасть въ тяжелое, многолѣтнее несчастіе не за то, что онъ былъ преступный, нечестивый человѣкъ, а за то только, что помыслы его были направлены на земную честь и добродѣтель. Стихотвореніе даже называетъ Генриха благороднымъ, рыцарскимъ характеромъ, и говоритъ, что онъ былъ справедливъ ко всѣмъ, щедръ и милостивъ къ находящимся въ нуждѣ. Его жизнь была безъ пятна, а онъ самъ называется «ein ganziu krône der zuht» (вѣнецъ чистоты). Но добродѣтель и честь, къ которой стремился Генрихъ, не имѣла цѣны, потому что предметы ея были земной природы. Всѣ земныя блага: государство и отечество, бракъ и семья, деньги и имѣнія, искусство и наука,—составляютъ вмѣстѣ понятіе міра; но онъ, со всѣми его прелестями, есть только обманчивый, дьявольскій призракъ:

«din welt ist ûzen schoene, wiz, grüen unde rôt
und innân swarzer varwe, vinster sam der tôt». [*]).

Такъ пѣлъ Вальтеръ фонъ-деръ-Фогельвейде [3]). Конрадъ Вюрцбургскій въ своемъ стихотвореніи «Der welt lohn» (мірская награда) описываетъ міръ какъ женщину, цвѣтущую юностью, сіяющую красотой, украшенную богатыми одеждами и золотой короной. Но обратная сторона прелестнаго образа представляла клубокъ свившихся змѣй, жабъ и отвратительныхъ червей, отъ котораго исходилъ отвратительный запахъ (engestlicher smak.) [4]). Міръ былъ «долиною слезъ» [5]), а жизнь человѣческая странствованіемъ въ этой темной долинѣ, наполненной тысячами опасно-

[1]) L. c., т. II, стр. 345.
[2]) Lett., т. II, стр. 184.
[*]) Міръ снаружи красивъ, бѣлъ, зеленъ и красенъ.
А внутри онъ черваго цвѣта и мраченъ, какъ смерть.
[3]) Элегія, ст. 37 и сл.
[4]) Ст. 213 и сл. въ *v. d. Hagen*, Gesammt-abenteuer, т. 3, стр. 399 и сл.
[5]) *Otto Frising*. Chronic., I, IV, 4, — M. G., т. 20, стр. 197; *Mone*, Lateinische Hymnen des Mittelalters, т. 3, стр. 24.

стей и ужасовъ къ полному свѣта и мира духовному міру будущей жизни. Такимъ образомъ жизнь души въ сущности начиналась въ тотъ моментъ, когда жизнь тѣла оканчивалась. Смерть земнаго тѣла была освобожденіемъ души. Естественное отношеніе между жизнью и смертью превратилось въ обратное.

Полнѣе всего это міроотрицающее направленіе среднихъ вѣковъ выразилось въ сочиненіи «О презрѣніи къ міру», написанномъ папою Иннокентіемъ III въ 1198 году, когда онъ былъ еще кардиналомъ. Въ немъ говорится: «Мы умираемъ пока живемъ и лишь тогда перестаемъ умирать, когда перестаемъ жить». Тѣ, кто преодолѣвалъ страхъ смерти, съ страстнымъ желаніемъ ждали своего земнаго конца. «Я замѣчалъ, разсказываетъ Цезарій фонъ Гейстербахъ, у многихъ изъ нашихъ монаховъ, когда они дѣлаются больны, такое страстное желаніе смерти ради полученія вѣчной жизни, что имъ непріятно, когда имъ желаютъ выздоровленія» [1]). Когда св. Сервулюсъ лежалъ на смертномъ одрѣ, то его душа, уже на половину отдѣлившаяся отъ земли, внимала пѣнію небесныхъ хоровъ.

Но если міръ и жизнь изображались мрачными красками смерти, то, наоборотъ, смерть украшалась свѣтлыми красками жизни. Такъ, по разсказу легенды, около непогребеннаго тѣла святого и среди зимнихъ морозовъ росли цвѣты. Во рту одного усопшаго расцвѣли лиліи, какъ посланное отъ Бога знаменіе его незапятнаннаго цѣломудрія. Изъ сердца почившагося въ могилѣ послушника выросло дерево, на листьяхъ котораго была надпись: «Ave Maria» [2]). Чудесный знакъ былъ отвѣтнымъ привѣтствіемъ Царицы Небесной на многіе молитвенные поклоны, обращенные къ ней покойнымъ при его жизни. Когда святая Доротея стала на колѣни передъ своимъ палачемъ, то она послала своему защитнику Ѳеофилу принесенные ей небеснымъ посланнымъ цвѣты и плоды, какъ подарокъ «изъ рая ея жениха». Когда кто нибудь изъ монаховъ Альтенбергскаго монастыря долженъ былъ умереть, то не задолго передъ тѣмъ всякій разъ на его мѣстѣ на клиросѣ появлялась бѣлая роза. Это было встрѣчное привѣтствіе съ того свѣта, которое уже прославленные братья монастыря посылали вновь приходящему. Отъ костей святыхъ исходилъ не запахъ тлѣнія, а сладкіе небесные ароматы. Когда герцогъ богемскій Болеславъ I и епископъ пражскій Северъ открыли въ 1039 году

[1]) Hom., III, 87.

[2]) L. c., 60 и сл.

могилу святаго Адальберта въ Гнѣзнѣ, то изъ нея излилось столь укрѣпляющее благоуханіе, что присутствующіе три дня послѣ того не нуждались въ пищѣ [1]). Кости святыхъ, которыя однажды аббатъ Госвинъ Альтенбергскій велѣлъ положить на скамьи монастырской залы, распространили по всѣмъ помѣщеніямъ аббатства сладкое благоуханіе, послѣ того какъ благочестивый аббатъ удалилъ посредствомъ заклинанія одну неосвященную кость, скрытую коварствомъ дьявола между святыми костями.

Вообще жизнь лишь постольку имѣла цѣну, по скольку она являлась приготовленіемъ къ будущей жизни; поэтому она должна была быть непрерывнымъ покаяніемъ, а чувство общей грѣховности—постояннымъ основнымъ настроеніемъ души, выраженіе котораго сдѣлалось какъ-бы условнымъ обычаемъ. Подъ давленіемъ этого благочестиваго обычая, аскетическое чувство тѣхъ временъ приняло сентиментальный характеръ, напоминающій эстетическую сентиментальность XVIII-го столѣтія. Какъ послѣднее въ способности проливать слезы видѣло доказательство благородной и поэтической природы, такъ и въ средніе вѣка это свойство признавалось за признакъ глубоко-религіозной, богоодаренной природы. «Даръ слезъ» игралъ не маловажную роль въ религіозной жизни чувства въ средніе вѣка. Всѣ благородныя, религіозныя натуры въ большей или меньшей степени обладали этимъ даромъ. Епископъ феррарскій Видо разсказываетъ, что Григорій VII получилъ этотъ даръ въ такой мѣрѣ, что онъ ежедневно, во время возношенія даровъ за литургіей, разражался рыданіями о своихъ грѣхахъ [2]). Когда Генрихъ V на соборѣ въ Нордгаузенѣ въ 1105 году хотѣлъ оправдать свое возмущеніе противъ отца и заявилъ, что онъ снова будетъ ему повиноваться, если онъ покорится папѣ, то весь соборъ плакалъ отъ сильнаго чувства. Когда однажды святой Норбертъ и его ключарь во время богослуженія увидѣли на воздухѣ, которымъ должна была быть покрыта чаша, каплю крови и сочли ее за кровь Христову, то ключарь сильно заплакалъ при видѣ такого чудеснаго знаменія. Когда собравшіеся въ 1201 г. въ Суассонѣ французскіе графы и бароны, которые совѣщались тамъ о выполненіи крестоваго похода и выборѣ предводителя, наконецъ сошлись на выборѣ маркграфа Бонифація Монферратскаго, то они упали къ ногамъ послѣдняго и со слезами просили его, ради исполненія воли Христа,

[1]) Cosmas chronic. Boemorum, II, 3 и сл. M. G., IX, 68.
[2]) *Wido Ferr.*, I. 1. M. G., т. XII, 155.

принять избраніе. Тогда маркграфъ упалъ къ ногамъ своихъ избирателей и объявилъ, что онъ согласенъ исполнить ихъ желаніе [1]). Даже простой народъ при случаѣ бывалъ затронутъ этой нѣжной религіозной чувствительностью. Когда однажды святой Норбертъ въ одномъ французскомъ городѣ хотѣлъ примирить нѣсколькихъ ссорившихся людей, при чемъ одинъ изъ нихъ, не соглашаясь, сѣлъ на лошадь, чтобы уѣхать оттуда, то многіе изъ присутствовавшихъ стали плакать о нераскаянности этого человѣка [2]). Болѣе важный случай произошелъ однажды въ 1201 году въ церкви св. Марка въ Венеціи. Туда были присланы отъ французскихъ бароновъ послы, чтобы вести съ дожемъ переговоры о переѣздѣ крестоносцевъ. Дожъ пригласилъ пословъ въ церковь св. Марка, чтобы просить собравшійся тамъ народъ о его согласіи. Тутъ посланники поклонились до земли и со многими слезами просили о помощи для освобожденія гроба Христова. Тогда дожъ, и съ нимъ весь народъ, заплакали отъ благочестивой горести и всѣ закричали: «мы согласны, мы согласны»! При этомъ произошло такое движеніе, что можно было подумать, что рушится вся земля.

Эта религіозная чувствительность почти правильно проявлялась всякій разъ при полученіи высокой почести или званія. Въ сознаніи своей грѣховности, призываемое лицо признавало себя недостойнымъ высокаго положенія. Тѣ, кто, по своей аскетической ревности, признавались наиболѣе пригодными для занятія такого положенія, именно въ силу такого настроенія были наименѣе къ этому склонны. Конечно, во многихъ случаяхъ сопротивленіе почести могло оказываться только для виду; однако чаще всего оно несомнѣнно было выраженіемъ искренняго смиренія. Уже въ 590 году избранный въ санъ папы Григорій Великій хотѣлъ бѣгствомъ уклониться отъ избранія и принялъ его наконецъ только послѣ горькихъ слезъ о своемъ недостоинствѣ. Даже и впослѣдствіи, онъ въ письмахъ жаловался на свое избраніе, которое изъ тишины монастыря кинуло его прямо въ волны житейскаго моря. Когда епископъ тульскій Бруно въ 1048 году былъ выбранъ папой, то онъ отклонилъ отъ себя принятіе этого званія со слезами и съ заявленіемъ о своей грѣховности. Но это признаніе и эти слезы для собранія именно были доказательствомъ того, что ему удалось найти праведнаго чело-

[1]) *Geoffroi de Ville-Hardouin*, Conquête de Constantinople, c. 43.

[2]) Vita s. Norberti, c. 8.

вѣка. Епископу отвѣтили, что «Богъ не хочетъ, чтобы сынъ столькихъ слезъ былъ потерянъ», и Бруно уступилъ. Также сопротивлялся и его преемникъ епископъ Гебгардтъ фонъ Эйхштедтъ, когда его въ 1054 году выбрали въ папы. Преемника послѣдняго, Фридриха лотарингскаго, римляне должны были насильно притащить на мѣсто избранія въ церковь св. Петра in Vincoli. Такъ же и папа Александръ II заявилъ на соборѣ въ Мантуѣ въ 1064 г., что онъ противъ своей воли и вопреки его отказу былъ выбранъ и посвященъ въ папы. Равно и Григорій VII въ 1073 году принужденъ былъ, «противъ воли и при сильнѣйшемъ сопротивленіи съ его стороны», какъ онъ писалъ къ равенскому архіепископу Виберту, наложить на себя бремя папства [1]). Еще съ большимъ и продолжительнѣйшимъ сопротивленіемъ принялъ свое избраніе въ папы аббатъ Дезидерій изъ Монте-Кассино. Только послѣ того, какъ онъ самъ объявилъ павшій на него выборъ недѣйствительнымъ и затѣмъ отклонилъ вторичное избраніе, онъ наконецъ въ 1087 г. допустилъ склонить себя къ принятію папскаго званія. Когда люттихскій епископъ Вацо былъ возведенъ на престолъ, то онъ разразился горькими слезами. Св. Норбертъ съ твердостью отклонялъ въ 1126 г. свое избраніе епископомъ магдебургскимъ. Его силой привели передъ императора Лотаря, который принудилъ его взять въ руку епископскій посохъ. Наконецъ съ великими слезами онъ заявилъ о своей готовности принять избраніе.

Отрицаніе міра составляло сущность добродѣтели, такъ же какъ признаніе его—сущность порока. Всякая добродѣтель сводилась къ отрицанію земного. «Благоразуміе есть познаніе вещей, къ которымъ должно стремиться и которыхъ должно избѣгать», говорится въ одномъ богословскомъ сочиненіи двѣнадцатаго вѣка. При этомъ къ первымъ относятся небесныя, а ко вторымъ земныя блага [2]). «Мужество есть твердость души передъ временными тягостями», говорится тамъ-же. Въ числѣ этихъ тягостей упоминаются искушенія плоти и дьявола, которыя противопоставляются заботѣ о вѣчномъ спасеніи души. «Умѣренность есть обузданіе страстей противъ плотскихъ возбужденій». Совокупность послѣднихъ обозначается какъ «забота объ этомъ мірѣ». Въ отдѣлѣ о божественной любви различаются семь добродѣтелей: вѣра, надежда, умѣренность, благоразуміе, мужество, справед-

[1]) Reg., I, 3.
[2]) *Бернардъ Клервосскій*, l. c., т. II, стр. 709.

ливость и любовь, которыя сравниваются съ семью днями недѣли. Первые шесть добродѣтелей сопоставляются съ шестью рабочими днями, а седьмая добродѣтель, любовь, съ днемъ субботнимъ. Какъ дни труда находятъ свое заключеніе въ воскресномъ покоѣ, такъ добродѣтели находятъ свое завершеніе въ божественной любви [1]). Всѣ добродѣтели, происходящія не отъ этого корня, мертвы. Но любовь къ Богу понималась здѣсь какъ общее названіе для всѣхъ родовъ отреченія отъ міра. «Любовь (charitas) есть презрѣніе къ міру и любовь къ Богу», говоритъ цистерціанскій аббатъ Огерій [2]). «Любовь къ Богу удаляетъ человѣка отъ міра, а любовь къ міру—отъ Бога» [3]). Такимъ образомъ во главѣ всѣхъ добродѣтелей стояла любовь къ Богу, выражавшаяся въ отреченіи отъ всего земнаго.

Какъ источникомъ добродѣтели была любовь къ Богу и ненависть къ міру, такъ, наоборотъ, источникомъ порока было сомнѣніе относительно Бога, но само это сомнѣніе коренилось въ любви къ міру. «Если мы разсмотримъ внимательнѣе, то найдемъ, что почти всѣ пороки происходятъ изъ основнаго порока невѣрія» [4]), говорится въ одномъ теологическомъ разсужденіи, приписываемомъ Бернарду Клервосскому. Это убѣжденіе, что сомнѣніе въ Богѣ есть источникъ всякаго грѣха, заставляло въ средніе вѣка особенно настойчиво предостерегать противъ него. Поэтому и свѣтская и духовная литература изобилуютъ увѣщаніями не впадать въ сомнѣніе. Такъ въ «Геліандѣ» Іоаннъ Креститель, проповѣдуя благовѣстіе о царствіи божіемъ, обращается къ своимъ слушателямъ со словами:

«Ni lâtad iwan hugi twiflean» [5])

Въ нагорной проповѣди Христосъ говоритъ народу:

«Ef he im than lâtid is môd twehôn
Than wirdid im waldand gram» [6]).

[1]) Бернардъ Клервосскій, L. c., т. II, стр. 419.

[2]) L. c., стр. 625.

[3]) L. c., Sermo IX, стр 634.

[4]) L. c., т. II, стр. 505.

[5]) Не допускайте умъ вашъ сомнѣваться. *K. Bartsch*, Deutsche Dichtungén des Mittelalters, т. 4, стр. 53, ст. 948.

[6]) Если онъ допуститъ въ сердце свое сомнѣніе, то Господь не будетъ къ нему милостивъ. L. c., стр. 72, ст. 1374 и 1376.

Своихъ учениковъ онъ предостерегаетъ:

«that sie im nie lêtin irö hugi twîflian» [1])

Конрадъ Вюрцбургскій въ своемъ «Золотомъ кузнецѣ» прославляетъ Божественную Дѣву за ея вѣру безъ сомнѣній такими словами:

«ich prîse an dir daz starke dinc
vur mangen hôhen tugende kraft,
daz dû nie würde zwîfelhaft
an der drivaltikeite» [2]).

Этотъ взглядъ имѣлъ свое выраженіе и въ свѣтской поэзіи. Вольфрамъ фонъ Эшенбахъ начинаетъ свою поэму Парцифаль и Титурель словами:

Ist zwîvel herzen nâhgebur
das muoz der sêle werden sûr» *)

Королева Герцелоида проситъ молодого Парцифаля отклонить свои мысли отъ дьявола и сомнѣнія [3]). Во введеніи къ «Виллегальму» Вольфрамъ говоритъ, что крещеніе его zwivels hât erlôst» [4]) (освободило отъ сомнѣнія). Въ Рейнфридѣ Брауншвейгскомъ говорится:

der âne zwivels flecken
ie siner (Бога) helfe ruohte
und gnâde an in suohte
dem was sín trôst und helf bereit [5])

Опасности, угрожающія душѣ вслѣдствіе сомнѣнія, заставили Бертольда фонъ Регенсбургъ въ своей проповѣди о семи добродѣтеляхъ предостерегать своихъ слушателей, чтобы они не всматривались «zuo vaste in den heiligen kristen glouben» **), но-

[1]) Чтобы вы не позволяли вашему сердцу сомнѣваться. L. c., стр. 208, ст. 4705.

[2]) Больше многихъ высокихъ добродѣтелей я восхваляю въ тебѣ то великое качество, что ты никогда не усомнилась въ святой Троицѣ. Ст. 1142 и сл.

*) Когда сомнѣніе присосѣдится къ сердцу, то отъ этого душѣ становится горько (тяжело).

[3]) Кн. 3, ст. 113 и сл.

[4]) Ст. 23 и сл., изд. К. Ламанна, Берлинъ 1833.

[5]) Кто, незапятнанный сомнѣніемъ, всегда обращался за помощью къ Богу и искалъ его милости, тому Онъ (всегда) оказывалъ защиту и помощь. Ст. 52 и слѣд.

**) Слишкомъ пристально въ святую вѣру Христову.

тому что swer vaste in die sunnen siht, in die brennenden glast. der wirt von ougen sê boese, daz er ez niemer mêr gesiht» *).

Поэтому отрицаніе всего земнаго составляло основу средневѣковаго нравственнаго ученія, золотой фонъ на картинѣ средневѣковой культуры. Такому религіозному настроенію аскетъ, изощренный въ отрицаніи міра и самого себя. являлся идеальнымъ образомъ человѣка. Такіе люди, какъ Григорій VII, Бернардъ Клервосскій, Норбертъ Премонтресскій, Францискъ Ассизскій, Доменикъ и женщины, вродѣ Елизаветы Тюрингенской и Екатерины Сіенской, были самыми излюбленными идеальными образами среднихъ вѣковъ,—люди, всѣ стремленія которыхъ были направлены къ тому, чтобы убить въ себѣ всѣ естественныя чувства и этимъ умерщвленіемъ плоти разбить тѣ преграды, которыя отдѣляли ихъ отъ сверхчувственнаго міра. Многіе изъ этихъ идеальныхъ людей въ своемъ рвеніи къ умерщвленію плоти довели себя до ранней смерти отъ истощенія. Францискъ Ассизскій потерялъ зрѣніе вслѣдствіе постояннаго плача о своихъ грѣхахъ и о смерти Христа. Распятый Христосъ былъ путеводною звѣздою его жизни. Францискъ дѣйствительно былъ во всей своей личности, какъ съ духовной, такъ и съ тѣлесной стороны, самымъ вѣрнымъ изображеніемъ распятаго Спасителя. Легенда разсказываетъ даже, что у него на тѣлѣ были знаки ранъ Христовыхъ. Екатерина Сіенская такъ ослабила свое тѣло чрезвычайнымъ постомъ, что съ двадцать восьмаго года жизни была уже постоянно больна и черезъ пять лѣтъ въ 1380 году умерла вслѣдствіе жестокой эпитеміи, которой она себя подвергала.

Наиболѣе полное осуществленіе нашла себѣ религіозная идея въ монашествѣ. Поэтому послѣднее казалось въ средніе вѣка идеаломъ человѣческаго образа жизни и какъ-бы образцомъ совершенства. Монастырская жизнь удовлетворяла всѣмъ условіямъ послѣдованія Христу, такъ какъ въ своихъ обѣтахъ бѣдности, цѣломудрія и послушанія она выражала отреченіе отъ всѣхъ земныхъ отношеній: собственности, семейства и отечества. Монахи были «небесными людьми или земными ангелами [1]). Одинъ умершій въ 1137 году картезіанскій пріоръ, по имени Гвиго,

*) Кто пристально смотритъ на солнце, на его яркій блескъ, тотъ такъ заболѣетъ глазами, что онъ его никогда больше не увидитъ.

[1]) Ср. *Sudendorf*, Registrum oder merkwürdige Urkunden fur die deutche Geschichte, т. 2, Nr 80.

писалъ своимъ духовнымъ братьямъ: «Ваше званіе самое высшее; оно оставляетъ небо позади себя, оно равняется съ ангелами и по чистотѣ своей подобно ангеламъ. Ибо вы дали обѣтъ не только святости, но полноты всякой святости, высшаго размѣра всякаго совершенства» [1]). Монастырь былъ «ханааномъ», которому міръ противопоставлялся, какъ «земля египетская». Переходъ изъ міра въ монастырь назывался «обращеніемъ» [2]). Монахи назывались обращенными,—выраженіе, которое потомъ было перенесено на причисленныхъ къ монастырю т. наз. бѣльцовъ. Одинъ монахъ въ Петерсталѣ, который въ качествѣ крестоносца былъ взятъ въ плѣнъ при Даміеттѣ и послѣ освобожденія поступилъ въ названный монастырь, убѣдительно просилъ въ 1244 г. своего друга Медардуса, учителя соборной школы во Гильдесгеймѣ, котораго онъ очень высоко цѣнилъ за его знаніе и мудрость въ духовныхъ дѣлахъ, чтобы онъ «обратился», т. е. сдѣлался монахомъ. Даже духовная должность соборнаго проповѣдника кажется этому монаху еще слишкомъ близкою къ міру, а переходъ отъ нея въ монастырь—обращеніемъ. Онъ даетъ своему другу обѣщаніе, «что не перестанетъ молить Бога, чтобы онъ, обратившій Савла, обратилъ также и Медарда» [3]). Пробстъ (протоіерей) Гергофъ фонъ Рейхерсбергъ признаетъ бѣльцовъ прямо погибшими грѣшниками, потому что они не живутъ по правиламъ блаженнаго Августина, которыми запрещается не только бракъ, но и собственность, и предписывается образъ жизни подобный монастырскому. Сообразно съ этимъ, на возвратъ изъ монастыря въ міръ смотрѣли какъ на паденіе изъ состоянія благодати въ состояніе грѣха и смерти. Бернардъ Клервосскій сожалѣлъ, какъ о погибшемъ, объ одномъ молодомъ человѣкѣ, который по просьбамъ своихъ родныхъ и друзей возвратился изъ монастыря въ міръ. Онъ письменно просилъ его снова поступить въ монастырь, прежде чѣмъ онъ будетъ со связанными руками и ногами брошенъ во тьму вѣчной смерти, гдѣ будетъ плачъ и скрежетъ зубовъ [4]).

---

[1]) Ep. ad fratres de monte Dei; lib 1, c. 2 въ *Bernhard. Clairv.* Opp., Parisiis, 1719. T. II, стр. 206.

[2]) Срав., напр., сочиненіе монаха Германна о чудесахъ св. Маріи Лаонской. l. 3, c. 7; M. G., т. XII, стр. 659.

[3]) *Sudendorf*, l. c.

[4]) Ep. 112.

2. ІЕРАРХИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА.

Но эта аскетическая религіозность, которая, съ одной стороны, приводила къ забвенію міра въ уединеніи монашеской кельи и къ самому смиренному самоуничиженію, съ другой стороны, была путемъ къ самому близкому вмѣшательству въ мірскія дѣла и къ достиженію высоты земной власти.

Такъ какъ, по общему мнѣнію всего западнаго христіанства, церкви, и въ частности римскому престолу, ввѣрено было намѣстничество божіе, то послѣдній и предъявилъ притязаніе на всю совокупность божественнаго управленія въ сферѣ земныхъ отношеній. Изъ этой божественной всемірной власти церкви вытекла такая-же завоевательная политика, какая преслѣдовалась и императорской властью. Церковь соединила всѣ свои силы для того, чтобы подчинить своему господству всѣ земныя власти какъ у христіанскихъ, такъ и у еще необращенныхъ въ христіанство народовъ. (Поэтому въ періодъ времени отъ Григорія VII до Бонифація VIII направляющими цѣлями были съ одной стороны борьба папства съ христіанскими государственными властями, съ другой,— борьба съ язычествомъ и исламомъ.) Но церковь сумѣла придать своей захватывающей политикѣ гораздо болѣе строгій характеръ и провести ее съ гораздо большимъ успѣхомъ, чѣмъ имперія. Неизмѣримое превосходство романства, дѣйствовавшаго соединенными силами, надъ индивидуалистически раздробленнымъ германствомъ ясно высказалась въ этомъ соперничествѣ папства и имперіи. (Когда-же церковь подчинила своему произволу мірскія отношенія, то ея отрицательный аскетизмъ получилъ и соотвѣтствующее положительное дополненіе, такъ какъ посредствомъ той-же захватывающей политики она стала вводить на мѣсто отрицаемыхъ ею мірскихъ порядковъ свои собственные порядки и законы.) Религіозный духъ среднихъ вѣковъ потому отвергалъ государство, бракъ, имущественныя отношенія, право, искусство и науку въ ихъ самостоятельныхъ

мірскихъ формахъ, что онъ хотѣлъ ихъ построить на основаніи божескихъ законовъ. Идея сверхчувственнаго государства божія, осуществленнаго въ церкви, была возведена въ общій законъ мірскихъ отношеній. Устройство небеснаго царства, нашедши свой видимый образъ въ этомъ государствѣ божіемъ, было поставлено какъ образецъ всякаго человѣческаго устройства. Формы человѣческой жизни должны были сдѣлаться чувственнымъ изображеніемъ сверхчувственнаго міра. Государство, семья, имущественное устройство, право, искусство и наука должны были изображать собою, въ формахъ доступныхъ чувствамъ, жизнь святыхъ; чувственный міръ—представлять собою подобіе міра сверхчувственнаго. Установленіе этой трансцендентной символики земныхъ дѣлъ было творческимъ принципомъ религіозной метафизики и конечною цѣлью міроваго господства церкви.

Для выполненія первой задачи церковной политики, выработки и введенія новаго божественнаго порядка въ христіанскомъ мірѣ, наиболѣе пригодными органами были именно монахи, такъ какъ они полнѣе чѣмъ кто-либо отрицали все земное. Они были величайшими ревнителями аскетизма, презиравшаго міръ, и настоящими представителями папскаго міровладычества. Поэтому средневѣковая церковь находилась вполнѣ подъ руководствомъ монашескихъ орденовъ. Въ теченіе вѣковъ, многочисленные епископы, даже можетъ быть большая часть епископовъ, выходила изъ монастырей. Многіе папы этого періода вышли также изъ монастырей: Стефанъ X—изъ аббатства Монте-Кассино, Григорій VII—изъ Маріинскаго монастыря, находившагося на Авентинѣ, Викторъ III—тоже изъ Монте-Кассино. Урбанъ II былъ монахомъ въ Клюни, а потомъ сдѣлался епископомъ въ Остіи. Нимскій соборъ 1096 года высказалъ даже въ одномъ изъ своихъ правилъ, что іеромонахи пригоднѣе для занятія церковныхъ должностей, чѣмъ лица изъ бѣлаго духовенства.

Положеніе монашества въ церкви возвышалось въ той-же мѣрѣ, какъ и аскетическій характеръ его образа жизни. Въ послѣдовательномъ своемъ развитіи монашескіе ордена, отъ бенедиктинцевъ до францисканцевъ и доминиканцевъ, представляютъ рядъ, начинающійся съ умѣренной воздержности до аскетизма, доведеннаго до границъ самоуничтоженія. Основанное въ 910 году клюнійское братство старалось въ строгости жизни превзойти бенедиктинскіе монастыри. Учрежденные въ 1084 году картезіанцы, старались превзойти клюнійцевъ, а учрежденные

въ 1096 г. цистерціанцы—тѣхъ и другихъ. Бернардъ Клервосскій, давшій послѣднимъ ихъ орденскій уставъ и вліятельное положеніе, сильно упрекалъ за любовь къ роскоши и пышности клюнійцевъ, которые до того времени считались героями аскетизма. Точно также учрежденные въ 1119 г. премонстранты стремились превзойти строгостью дисциплины бывшіе въ то время ордена. Ихъ учредитель, св. Норбертъ, намѣренно выбралъ для основанія первоначальнаго монастыря Прѐмонтре, нездоровую мѣстность, чтобы монахи прямо подвергались опасности смерти. Впослѣдствіи, онъ самъ, сдѣлавшись архіепископомъ магдебургскимъ, своею монашеской строгостью навлекъ на себя ненависть какъ духовенства, такъ и мірянъ своей епархіи. Но выше всѣхъ въ этомъ отношеніи стояли нищенствующіе ордена XIII-го столѣтія,—францисканцы и доминиканцы,—основнымъ правиломъ которыхъ было полное отсутствіе имущества какъ у отдѣльныхъ монаховъ, такъ и у монастырей. Это полное отсутствіе собственныхъ средствъ заставило оба ордена, вопреки существовавшимъ до того времени традиціямъ монашества, избрать своимъ мѣстопребываніемъ не уединеніе лѣсовъ и горъ, а многолюдные города, потому что только въ нихъ они могли поддерживать свое существованіе подаяніемъ. «Какъ одна звѣзда отличается отъ другой бо́льшимъ свѣтомъ, такъ одни святѣе другихъ», говоритъ Іоаннъ Сольсберійскій о различныхъ монашескихъ орденахъ [1]).

Въ такомъ-же отношеніи, какъ аскетическое начало, усиливалась и іерархическая политика монашества. При началѣ западно-европейскаго монашества, какъ аскетическое направленіе проявлялось въ немъ только въ умѣренной степени, такъ и его іерархическая политика находилась еще въ зародышѣ. Но на высшей точкѣ своего развитія монахи были настоящими передовыми бойцами папской завоевательной политики. Формы, чередовавшіяся въ исторіи монашества въ теченіе столѣтій, были существенно различны по ихъ характеру и дѣятельности. Жизнь старинныхъ бенедиктинцевъ, которые расчищали глухія мѣста, сажали виноградныя лозы и углублялись въ изученіе древне-христіанской и античной литературы, имѣла мало общаго съ дѣятельностью францисканцевъ, не имѣвшихъ ни пяди своей земли и считавшихъ научныя занятія безполезной и суетной игрой, или съ жизнью доминиканцевъ, ходившихъ по странѣ съ нищенской сумой, проповѣдуя народу царство божіе и воз-

[1]) Polycr., l. 7, c. 23.

буждая его противъ еретиковъ. И однако у нихъ была одна общая цѣль, для достиженія которой трудились тѣ и другіе, одинъ іерархическій идеалъ, одушевлявшій тѣхъ и другихъ, хотя и въ различной степени. Только измѣнявшіяся условія времени заставляли монашество нѣсколько разъ переносить центръ тяжести своей дѣятельности, при чемъ однако оно неизмѣнно держалось за свою руководящую мысль и все съ большею ясностью и энергіей стремилось къ ея осуществленію. Въ тѣ вѣка, когда значительно большая часть средне- и сѣверно-европейскихъ странъ были покрыты громадными и дикими лѣсами и болотами, гдѣ выработавшійся подъ вліяніемъ этой суровой природы воинственный духъ населенія противопоставлялъ христіанскому ученію величайшія препятствія, церковь достигла столь большого значенія тѣмъ, что старалась попеченіемъ о земледѣліи, промышленности и наукѣ смягчить нравы и пріучить населеніе къ постоянной культурной работѣ. Поэтому, учрежденный въ началѣ шестого вѣка Бенедиктомъ Нурсійскимъ орденъ, который, помимо своихъ аскетическихъ обязанностей, занимался преимущественно выполненіемъ сельско-хозяйственныхъ задачь, былъ въ условіяхъ того времени самымъ пригоднымъ орудіемъ для достиженія цѣлей церкви. Когда-же, въ одиннадцатомъ столѣтіи, церковь сдѣлалась достаточно богата и могущественна, чтобы освободиться отъ бывшей до тѣхъ поръ зависимости ея отъ государства, и когда борьба противъ брака священниковъ, симоніи и мірской инвеституры сдѣлалась главнѣйшей задачей въ дальнѣйшемъ устройствѣ земнаго государства божія, то реформированный въ клюнійскую конгрегацію бенедиктинскій орденъ получилъ политическій характеръ и поставилъ вышесказанную задачу во главѣ своей программы. Отдѣленіе церкви отъ государства было въ особенности дѣломъ клюнійцевъ. Когда затѣмъ, двумя столѣтіями позднѣе, духовенство своимъ богатствомъ и роскошью пошатнуло уваженіе къ церкви и вызвало появленіе еретическихъ лжеученій, то оба ордена, францисканцы и доминиканцы, взяли на себя задачи, выполненіе которыхъ требовалось для поддержанія и дальнѣйшаго развитія христіанской церкви: первый орденъ старался возвратить христіанство къ евангельской бѣдности, а второй къ правовѣрію. Сообразно съ этими расширявшимися іерархическими задачами, монашескіе ордена обращались все къ болѣе обширнымъ народнымъ кругамъ и развивали все болѣе широкую душеспасительную дѣя-

тельность. Бенедиктинцы удалились отъ міра въ тишину своихъ монастырей, такъ какъ они преимущественно имѣли въ виду заботу о собственномъ душевномъ спасеніи. Клюнійцы вышли изъ монастырскихъ стѣнъ наружу, чтобы въ особенности реформировать въ своемъ направленіи монашествующее и бѣлое духовенство. Наконецъ нищенствующіе ордена тринадцатаго столѣтія обратились ко всѣмъ слоямъ народа. Миссіонерство въ городахъ и деревняхъ было цѣлью ихъ учрежденія и постояннымъ главнымъ пунктомъ ихъ дѣятельности. Эта агитаторская цѣль ихъ, такъ же какъ и ихъ обѣтъ нищенства, обусловила собою выборъ ихъ мѣстожительства не въ отдаленныхъ и уединенныхъ мѣстахъ, а въ центрахъ сообщеній, въ городахъ. «Тѣ, кто въ началѣ своего обращенія намѣревались служить Христу въ бѣдности и смиреніи, господствуютъ теперь подъ видомъ совѣтниковъ и учителей во дворцахъ королей и при княжескихъ дворахъ», такъ жаловалась въ 1255 году парижская академія папѣ Александру IV на доминиканцевъ [1]). Измѣнявшіяся условія времени ставили всякій разъ другія задачи во главѣ церковныхъ стремленій. Желаніе удовлетворить этимъ мѣняющимся задачамъ, вызываемымъ стремленіемъ къ достиженію все той-же неизмѣнной цѣли, повело къ реформѣ старыхъ и къ учрежденію новыхъ монашескихъ орденовъ. Идеалъ монашества оставался все тотъ же самый, только методы, которые вели къ его достиженію, были различны, смотря по измѣнявшимся условіямъ времени.

Однако монашество не ограничивалось только обученіемъ и обращеніемъ народа; оно принимало также дѣятельное участіе въ подавленіи и искорененіи христіанскихъ ересей. Въ рукахъ цистерціанскаго аббата Арно находилось веденіе войны противъ альбигойцевъ въ южной Франціи. Письма его къ Иннокентію III доказываютъ, съ какой безпримѣрной жестокостью аббатъ и предводимыя имъ войска выполняли это дѣло. «Наши не щадили ни пола, ни званія; около двадцати тысячъ человѣкъ убили они мечемъ. Ужасное смятеніе произошло между врагами; весь городъ разграбленъ и сожженъ. Чудеснымъ образомъ истребилъ его карающій судъ Божій». Такъ Арно, торжествуя, писалъ папѣ въ 1209 году о взятіи города Безье [2]). Въ такомъ же кровавомъ похмѣльи религіознаго міроненавистни-

[1]) *Du Boulay*, Hist. universit. Parisiens., т. III, стр. 291.

[2]) Ep. Innoc., ed Baluze, т. II, стр. 374.

чества монахъ Петръ Во-Сернейскій описывалъ событія альбигойской войны. После взятія города Лаворъ въ 1211 году солдаты крестоноснаго войска «съ чрезвычайной радостью сожгли безчисленное множество еретиковъ» [1]). При овладѣніи другимъ укрѣпленнымъ мѣстомъ (Де-Кассе) епископы, по крайней мѣрѣ сначала, сдѣлали попытку обращенія, такъ какъ крѣпость не была взята приступомъ, а сдалась на условіи. Но такъ какъ эта попытка осталась безъ результата, то солдаты бросились на еретиковъ и сожгли ихъ «съ необычайною радостью» [2]). Позднѣе, въ тридцатыхъ годахъ тринадцатаго столѣтія, доминиканскіе монахи ходили по сѣверогерманскимъ странамъ и проповѣдывали истребительную войну противъ стедингoвъ, которыхъ архіепископъ Гергардъ бременскій и инквизиторъ Конрадъ марбургскій признавали еретиками. При этомъ стединги истреблялись такъ же основательно, какъ и альбигойцы.

Дальнѣйшей задачей завоевательной политики церкви было распространеніе области ея господства на еще не обращенные въ христіанство народы, въ особенности же на святую землю какъ мѣсторожденіе христіанскаго вѣроученія, чтобы и въ этихъ странахъ устроить царство божіе. Нигдѣ аскетическій, трансцендентный характеръ церковной власти не былъ такъ ясно видѣнъ, какъ въ военныхъ походахъ христіанскихъ націй противъ язычниковъ и невѣрныхъ. Въ этихъ предпріятіяхъ церковный аскетизмъ достигъ своего высшаго напряженія. Такъ какъ церковь признавалась земнымъ воплощеніемъ религіозной идеи, то всѣ иновѣрцы подпадали подъ понятіе міра, враждебнаго Богу. Они были невѣрующіе, атеисты, потому что ихъ Богъ былъ сдѣланный ими самими идолъ. «Juden, heiden, ketzer», говоритъ Бертольдъ фонъ Регенсбургъ, «dienent gote niemer niht, im dienent niwan kristenluite. Sie waenent im aber dienen, ez ist im aber widerdienst und ein widerdriez und dâ van dienent im niewan kristenluite [3])». Когда войско латинскаго императора Генриха стояло противъ войска Комненовъ, то одинъ капелланъ указывая крестомъ на враговъ, крикнулъ солдатамъ христіанскаго

[1]) *Bouquet,* XIX, 46.

[2]) L. c., XIX, c. 47.

[3]) Евреи, язычники и еретики отнюдь не служатъ Богу, которому служатъ одни только христіане. Они лишь воображаютъ, что служатъ ему, но ему эта служба противна, и потому одни только христіане служатъ ему дѣйствительно (какъ слѣдуетъ). Т. I, изд. Пфейффера, стр. 377.

войска: «всѣ эти люди, которыхъ вы тамъ видите, не вѣрятъ ни въ Бога, ни въ его силу» [1]). И такъ какъ иновѣрцы признавались такимъ образомъ служащими не Богу, а міру, то они заслуживали такой-же ненависти, какъ и міръ, и подобно ему должны были быть побѣждены и покорены. Поэтому заповѣдь о любви къ ближнему вовсе не распространялась на этихъ невѣрныхъ. Бертольдъ фонъ Регенсбургъ былъ послѣдователенъ, когда замѣнилъ понятіе ближняго въ девятой и десятой Моисеевыхъ заповѣдяхъ словомъ ebenkristen (христіане, братья во Христѣ), такъ что по его редакціи девятая заповѣдь читается такъ: «du solt dînes ebenkristen dinc niht ze unrechte begern», а десятая: «du solt dînes ebenkristen gemahel niht gern» *). Относительно язычниковъ и невѣрныхъ существовала только одна обязанность—обращать ихъ въ христіанство или уничтожать. Тамъ, гдѣ обращеніе было невозможно, или когда церковь встрѣчала дѣйствительное сопротивленіе, тамъ охраненіе и распространеніе государства божія требовало уничтоженія этихъ сопротивляющихся элементовъ. Въ особенности на борьбу съ исламомъ смотрѣли какъ на борьбу съ міромъ и грѣхомъ и, слѣдовательно, «какъ на служеніе Богу». «Изъ царства Господа должны быть истреблены всѣ дѣлающіе беззаконіе, которымъ удалось похитить находящіяся въ Іерусалимѣ безцѣнныя сокровища христіанскаго народа, осквернить святыни и овладѣть святилищемъ божіимъ. Оба меча (духовный и свѣтскій) вѣрныхъ должны упасть на головы враговъ и сокрушить всякую гордость, возстающую противъ божественнаго познанія, т. е. противъ христіанской вѣры, чтобы язычники не могли говорить: гдѣ-же Богъ ихъ?»—такъ говорилъ Бернардъ Клервосскій, обращаясь къ рыцарямъ ордена Тампліеровъ [2]).

Эта идея воспламенила собою религіозное воодушевленіе крестовыхъ походовъ. Шумно начавшись въ 1095 году въ южной Франціи, это религіозное одушевленіе войнъ за вѣру скоро, казалось, могло привести къ уничтоженію всѣхъ существующихъ отношеній, семейныхъ, общественныхъ и государственныхъ, приковавъ западно-европейскіе народы къ одной мысли объ осво-

[1]) Hist. de l'empereur Henri par *Henri de Valenciennes*, гл. VII.

*) Не пожелай неправедно имущества сохристіанина твоего (9-я зап.). Не пожелай жены собрата твоего во Христѣ (10-я зап.). Т. 2-й, изд. Стробля, стр. 200.

[2]) Exhortatio ad milites templi, c. 3.

божденіи святаго гроба изъ рукъ невѣрныхъ. Борьба противъ ислама считалась во всѣхъ отношеніяхъ имѣющею неземное происхожденіе. Она произошла по волѣ Божіей, а не человѣческой [1]). Христосъ былъ «герцогомъ», «предводителемъ» воинства. Крестоносцы были «воинами Христа» и «борцами Божіими». Гонарій III въ одной буллѣ, адресованной въ 1217 г. къ крестоносцамъ кёльнской епархіи, называлъ ихъ «боевыми рядами Господними». Ихъ военные походы были «паломничествомъ», ихъ военныя пѣсни—«покаяными гимнами». Ихъ противники—сарацины или турки, были «врагами Христа», «боевою силою дьявола». Подвиги крестоносцевъ совершалась «на службѣ царю небесному», это были «дѣянія Божіи». Предметомъ борьбы была «святая земля», мѣста, «которыхъ касались ноги Господа, гдѣ покоилось тѣло Господа». Гробъ Христовъ имѣлъ преимущество передъ прочими достопримѣчательными мѣстами святой земли въ качествѣ какъ-бы колыбели христіанскаго спасенія [2]). Поэтому освобожденіе Святой Земли называлось обыкновенно освобожденіемъ святого гроба. Наградой борцамъ былъ «не тлѣнный вѣнецъ и не временная слава, а вѣчный вѣнецъ и вѣчная слава», какъ говорилъ Иннокентій III, обращаясь къ крестоносцамъ кёльнской епархіи. Самъ Богъ, обѣщаетъ Гонорій III въ вышесказанной буллѣ, встрѣтитъ своихъ борцовъ у святого гроба съ распростертыми объятіями и обниметъ своихъ возлюбленныхъ, давно ожидаемыхъ сыновей.(Во всѣхъ отношеніяхъ эта святая война была проникнута религіозною идеей церкви. Воины перваго крестоваго похода,—которые послѣ взятія Іерусалима отдыхали, избивая сарацинъ, и, покончивъ съ этой работой, съ окровавленными мечами и сокрушеннымъ сердцемъ приблизились ко святому гробу, чтобы сдѣлаться причастниками благодати, очищающей отъ грѣховъ,—были яркой иллюстраціей мірodержавства церкви, проявлявшагося въ міроуничтоженіи. Историческая легенда вполнѣ вѣрно выразила аскетическій характеръ крестовыхъ походовъ, признавши настоящимъ виновникомъ перваго похода Петра-пустынника. Истощенный аскетическими упражненіями, горящій огнемъ религіозной ревности, идущій во главѣ крестоносцевъ на брань съ невѣрными, пустынникъ былъ легендарнымъ олицетвореніемъ аскетизма, ставшаго идеей, покоряющей міръ.

1) Ekkeh. Hieros., c. 1, 1.

2) *Bernhard. Clairv.* Exhortat. ad milites templi, c. XI.

Почти полтора столѣтія крестовые походы составляли самый жгучій пунктъ всѣхъ интересовъ западно-европейскаго міра. Мужья покидали женъ, сыновья родителей, вассалы освобождались отъ своихъ ленныхъ обязанностей, крѣпостные отъ ихъ барщины, чтобы принять участіе въ святой войнѣ. Преступники освобождались отъ наказанія, если они выражали желаніе участвовать въ походѣ въ святую землю. Духовныя лица участвовали въ веденіи военныхъ операцій, или шли съ крестомъ вмѣсто меча, впереди отрядовъ войскъ, идущихъ на битву [1]). Дома, по примѣру Гедеона, должны были оставаться лишь негодные, какъ высказалъ папа Иннокентій III въ буллѣ къ кельнской епархіи. Эккегардтъ фонъ Аура съ негодованіемъ обращается къ тѣмъ, кто держится вдали отъ божественнаго военнаго служенія и «подобно эпикурейцамъ предпочитаетъ широкій путь наслажденій узкому пути служенія Богу, и считаетъ любовь къ міру благоразуміемъ, презрѣніе къ нему глупостью, т. е. тюрьму отечествомъ, тьму свѣтомъ, зло добромъ и, о стыдъ!, смерть ослѣпленнаго сердца—жизнью» [2]). Когда маркграфъ Бонифацій Монферратскій собирался въ 1201 г. вести французскихъ бароновъ противъ сарацинъ, провансальскій поэтъ Гаусельмъ Файдитъ пѣлъ: «кто не идетъ вмѣстѣ съ ними, тотъ самъ себя безчеститъ, потому что, я боюсь, гнѣвъ Божій постигнетъ того, кто безъ причины остается позади» [3]). Эти безчисленныя массы людей переносили въ теченіе многихъ лѣтъ невѣроятные труды и страданія, чтобы сразиться съ врагами Божіими и помолиться на тѣхъ мѣстахъ, гдѣ когда-то совершились поколебавшія міръ событія христіанской исторіи спасенія. Эти люди приносили все свое существованіе въ жертву владычеству креста и церкви. Поэтому они и должны были, какъ говорилъ папа Урбанъ въ Клермонѣ, носить на груди знакъ креста. Въ такомъ возбужденіи, обращавшемся за поддержкой ко всѣмъ интересамъ, видѣли чудесныя знаменія на небѣ и на землѣ, и признавали ихъ за напоминаніе Божіе объ отправленіи въ походъ противъ ислама [4]). Шелъ слухъ, будто Карлъ Великій воскресъ изъ мертвыхъ [5]); думали, что близокъ конецъ свѣта [6]). Весь міръ, гово-

1) Ср. *Gerhoh von Reichersberg*, Comment. in psalm. 64, с. 53. *Migne*, т. 194.

2) Chron. universale, M. G., т. VIII, стр. 211, а. 1099.

3) *Fr. Diez*, Leben und Werke der Troubadours, стр. 374.

4) *Ekkeh.*, Hierosol. с., 11, 1.

5) L. с., с. 11, 2.

6) *Ekkeh.*, Chronic. universale, с. 43.

рилъ Эккегардъ, былъ потрясенъ или казался измѣнившимся.

Подобно тому какъ для внутренней политики куріи, т. е. для подчиненія церкви христіанскихъ народовъ и государствъ, наиболѣе пригоднымъ орудіемъ оказались монашескіе ордена, такъ для иноземныхъ завоеваній и борьбы противъ язычества и ислама лучше всего послужили рыцарскіе духовные ордена: Іоаннитовъ, Тампліеровъ и Тевтонскій, избравшіе своимъ постояннымъ призваніемъ войну съ магометанами и язычниками. Въ этихъ именно орденскихъ обществахъ всего явственнѣе выступила указанная выше связь между аскетическимъ и завоевательнымъ направленіемъ. Оригинальная особенность ихъ состояла именно въ соединеніи монашескаго и рыцарскаго образа жизни. Чтобы имѣть возможность посвятить себя вполнѣ своимъ воинственнымъ задачамъ, члены этихъ орденовъ давали монашескіе обѣты нищеты, цѣломудрія и послушанія. Кавалерами ордена были рыцари, которые понимали борьбу съ врагами, какъ борьбу противъ міра и грѣха; они были монахи, которые вели мечемъ эту войну съ міромъ и грѣхомъ. «Вы монахи по вашимъ добродѣтелямъ и воины по образу дѣйствій», говорилъ клюнійскій аббатъ Petrus venerabilis рыцарямъ ордена тампліеровъ [1]).

Борьба съ исламомъ, составлявшая, такъ сказать, содержаніе иностранной политики куріи, имѣла, впрочемъ, своимъ послѣдствіемъ и значительное обратное воздѣйствіе на первую задачу церкви—покореніе ея власти христіанскихъ государствъ, по скольку выполненіе первой задачи помогало выполненію послѣдней. Даже можно сказать, что успѣхъ, достигнутый церковью посредствомъ этихъ священныхъ войнъ въ средѣ христіанства, значительно превышалъ тотъ, который былъ ею достигнутъ внѣ ихъ. Тогда какъ завоеваніе святой земли, не смотря на затрату громадныхъ средствъ, совершилось далеко не въ полной мѣрѣ, крестовые походы несомнѣнно поставили папу во главѣ всего христіанскаго міра. Отъ папы исходилъ призывъ къ войнѣ съ невѣрными, онъ собиралъ общіе налоги на покрытіе военныхъ издержекъ. Онъ освобождалъ вассаловъ отъ ихъ ленныхъ обязанностей, оброчниковъ отъ ихъ уплатъ, виновныхъ отъ наказанія, если они по его призыву добровольно становились въ ряды войскъ. Имѣнія уѣзжавшихъ принимались подъ защиту церкви. Пока хозяева считались находящимися въ походѣ, ихъ имѣнія были неприкосновенны и ничѣмъ не могли быть обременяемы. Напротивъ,

1) Lib. 6, epist. 26.

тѣмъ, кто помогалъ за моремъ общему дѣлу христіанства, слѣдовало простить часть ихъ долговъ и не требовать съ нихъ никакихъ податей. За тѣмъ войска крестоносцевъ неоднократно ставились подъ начальство папы, или его легата. Никогда еще утвержденіе церкви, что папа есть высшій властитель и судья всей земли, не имѣло за себя такой убѣдительной силы, какъ во времена крестовыхъ походовъ. Никогда средства государствъ не находились въ такой степени въ распоряженіи церкви и цѣли государствъ не подчинялись въ такой мѣрѣ цѣлямъ церковнымъ. Вслѣдствіе крестовыхъ походовъ папа сдѣлался высшимъ законодателемъ, судьей и полководцемъ западно-европейскаго міра. Идеалъ государства божія, обнимающаго собою все христіанство, получилъ для себя въ этомъ періодѣ ощутительный образъ во всемірномъ управленіи церкви.

Великіе іерархи, бывшіе основателями и охранителями папскаго міродержавства, олицетворяли нѣкоторымъ образомъ въ своихъ личностяхъ его аскетически-трансцендентный характеръ. Григорій VII былъ монахомъ и велъ аскетическую, монашескую жизнь, когда онъ принялъ бразды всемірнаго правленія. Принадлежавшій къ противной партіи епископъ Видо феррарскій въ своемъ сочиненіи «О расколѣ Гильдебранда» такъ описывалъ воздержную жизнь папы: «Онъ съ радостью», говоритъ онъ, «переносилъ лишенія въ пищѣ, когда у него было изобиліе самыхъ тонкихъ яствъ. Онъ терпѣлъ жажду и всякія тѣлесныя неудобства, когда по одному его намеку все было-бы для него тотчасъ готово» [1]). Его пища состояла почти исключительно изъ простыхъ овощей. «Въ то время, какъ всѣ другіе занимались мірскими дѣлами и жили въ средѣ мірскихъ желаній и вопросовъ, онъ, сильный духомъ, едва лишь касался всего этого, такъ какъ онъ думалъ, что здѣшняя жизнь есть лишь странствіе, а не отечество». Религіозная вѣра, направлявшая его къ тому, чтобы сдѣлаться самому «храмомъ Христа», влекла его также и къ тому, чтобы внѣшній для него міръ подчинить волѣ Божіей. Онъ желалъ господства церкви, но не изъ личнаго властолюбія, а изъ горячаго рвенія къ божественной идеѣ, выраженной въ церкви и въ его служеніи. Не личный произволъ, а логическое требованіе системы было путеводною нитью его плановъ міроваго господства.

«Жизнь и ученіе не были въ разладѣ одна съ другимъ»,

[1]) De schismate Hildebrandi, lib. I, c. 1. M. G., т. XII, стр. 155.

говоритъ о Григоріѣ героическая поэма Роберта Вискарда [1]). «Онъ отличался во всѣхъ добродѣтеляхъ и горѣлъ ревностью къ Богу», замѣчаетъ Ламбертъ фонъ Герсфельдъ [2]). Эта ревность о Богѣ заставила его въ 1073 году, когда онъ предвидѣлъ несогласія съ Генрихомъ IV, написать въ письмѣ къ герцогу лотарингскому Готфриду младшему, слова пророка Іереміи: «проклятъ человѣкъ, кто удерживаетъ мечь свой отъ крови» [3]). Затѣмъ онъ повергъ христіанскія государства и въ особенности нѣмецкую имперію въ безконечныя замѣшательства и опустошительныя войны, чтобы на развалинахъ міра водрузить крестъ и установить миръ царства Божія. Петръ Даміани прекрасно выразился объ этой міроуничтожающей божественной ревности Григорія, назвавши ее «льстивымъ его тираномъ, который любилъ его какъ Неронъ, ласкалъ его побоями, гладилъ орлиными когтями». Остроумное выраженіе употреблено имъ также для опредѣленія характера Григорія, называемаго имъ въ томъ же письмѣ «святымъ сатаной» [4]).

Характерною чисто средневѣковою фигурою былъ также св. Норбертъ, основатель ордена Премонстрантовъ. И на немъ повторился тотъ же оригинальный отпечатокъ средневѣковой религіозности. Также не личное честолюбіе [5]), а божественная идея церкви и сознаніе обязанности его званія заставляли его стремиться къ установленію авторитета церкви и его собственнаго. Онъ былъ знатнаго происхожденія и владѣлъ богатыми имѣніями. Когда однажды молнія ударила возлѣ него въ землю и это навело его на мысль о непрочности и непостоянствѣ человѣческой жизни, онъ рѣшился удалиться отъ міра. Онъ возвратилъ кельнскому архіепископу Фридриху полученныя отъ него лены, продалъ свои собственныя аллодіальныя имущества и вырученныя деньги роздалъ бѣднымъ. Затѣмъ въ суровую зимнюю стужу онъ съ двумя спутниками предпринялъ паломничество черезъ Францію. Но оба его спутника скоро умерли, не выдержавъ трудностей путешествія, а третій, присоединившійся къ нему впослѣдствіи, предпочелъ лучше остаться въ монастырѣ, чѣмъ вести жизнь съ Норбертомъ. Наконецъ и самъ Норбертъ

1) Кн. 4, ст. 266. M. G., т. IX, стр. 296.

2) *Lamberti* annales a 1073. M. G., т. V, стр. 194.

3) Іерем., 48, 10.

4) *Petri Damiani* epist. Ed. Constant. Caetanus. Parisiis. 1610, стр. 35.

5) Противоположное утверждаютъ В. Бернгардъ въ «Lothar von Supplinburg» и Г. Гертель въ своемъ введеніи къ переводу «Vita s. Norberti».

заболѣлъ вслѣдствіе чрезмѣрныхъ усилій и лишеній, но счастливо перенесъ болѣзнь. Когда онъ затѣмъ изложилъ каноникамъ Маріинской церкви въ Лаонѣ, желавшимъ избрать его своимъ аббатомъ, свои аскетическія убѣжденія, то они, испугавшись, отказались отъ своего выбора, такъ какъ, сказали они, «Богъ хочетъ наказанія, а не смерти» [1]). Наконецъ самъ Норбертъ основалъ Премонстратскій монастырь. Однако вскорѣ многіе изъ его новыхъ послѣдователей покинули монастырь, потому что уставъ Норберта былъ для нихъ слишкомъ строгъ. Въ 1126 году Норбертъ былъ избранъ магдебургскимъ архіепископомъ и пришелъ въ епископскій дворецъ босой и въ такой бѣдной одеждѣ, что привратникъ принялъ его за нищаго и не пустилъ на порогъ. Въ качествѣ архіепископа, онъ исполнялъ свою должность съ такой-же энергіей и суровостью, съ какой онъ обременялъ себя и другихъ астетическими упражненіями. (Съ безпощадной строгостью взыскивалъ онъ доходы и оброки магдебургской церкви.) Съ такою-же безпощадностью удалилъ онъ свѣтское духовенство отъ распоряженія Маріинской церковью, такъ какъ его направленіе казалось ему слишкомъ мірскимъ. На его мѣсто онъ поставилъ своихъ, проникнутыхъ аскетизмомъ, премонстратскихъ монаховъ. Негодованіе противъ властнаго произвола Норберта было такъ велико, что ближайшіе къ нему клирики нѣсколько разъ хотѣли его убить. Наконецъ магдебурцы открыто возстали. Но Норбертъ не уступилъ угрозамъ народа, требовавшаго особенно удаленія монаховъ изъ Маріинской церкви, не уступилъ даже и тогда, когда противъ него вспыхнуло новое возстаніе. Въ 1133 году онъ сопровождалъ короля Лотаря въ Италію и игралъ выдающуюся роль въ переговорахъ его съ папой. Когда Иннокентій II, казалось, склонялся къ тому, чтобы предоставить императору инвеституру кольцомъ и посохомъ, то Норбертъ въ присутствіи императора заявилъ папѣ: «если ты сдѣлаешь то, что отъ тебя требуютъ, то вотъ смотри, я передъ лицемъ церкви не соглашаюсь съ тобой». И папа и императоръ послѣдовали его словамъ. Братья Каппенберги посвятили памяти Норберта нѣсколько стиховъ, въ которыхъ они указываютъ на обѣ отличительныя черты его характера,—ревность къ аскетизму и къ церковной власти,—говоря, что онъ «презиралъ мірскія высоты» и что «онъ стоялъ сіяющей звѣздой на стражѣ церковныхъ правъ». Отречься отъ міра въ

[1]) См. 2 Коринѳ. 6, 9.

пользу церкви, чтобы опять черезъ церковь покорить міръ, таковъ былъ ходъ всемірной исторіи того времени и такова-же была личная судьба Норберта.

Тотъ-же религіозный типъ имѣлъ впослѣдствіи своимъ выдающимся представителемъ Бернарда Клервосскаго. Бернардъ былъ по преимуществу другомъ монашескаго аскетизма и тихой, созерцательной жизни. Его многочисленныя сочиненія и письма представляютъ собою непрерывную проповѣдь о томъ, насколько отрѣшенное отъ міра и успокоившееся въ Богѣ созерцаніе предпочтительнѣе безпокойной и полной опасностей мірской дѣятельности. Онъ выступилъ съ проповѣдью нравственности противъ клюнійскихъ монаховъ, потому что ихъ направленіе казалось ему слишкомъ мірскимъ. Только что передъ тѣмъ основанному и не имѣвшему значенія Цистерціанскому ордену онъ, черезъ его аскетическую строгость, придалъ авторитетъ и дѣятельную силу. Въ своемъ личномъ образѣ жизни, онъ проводилъ такое усиленное воздержаніе, что постоянно страдалъ и вслѣдствіе непрерывнаго поста и отсутствія сна опасно заболѣлъ. Изъ смиренія онъ сложилъ съ себя званіе епископа, но его вновь выбрали. Съ еще большей горячностью, чѣмъ противъ клюнійцевъ, обратился онъ въ своемъ, адресованномъ къ папѣ Евгенію III, сочиненіи «О созерцаніи» противъ алчности римской куріи, которая желала привлечь къ своему разсмотрѣнію всѣ процессы со всего свѣта, а также противъ политическихъ притязаній папства. Однако логическая послѣдовательность системы захватила и его и сдѣлала изъ него восторженнаго защитника завоевательной политики мірового господства и іерархическихъ притязаній на власть, за которыя онъ однако упрекалъ римскую курію. Эта аскетическая ревность, которая заставила его отдать всего себя на служеніе церкви, побуждала его подчинить этому-же служенію и весь внѣшній ему міръ. Въ великихъ общественныхъ вопросахъ своего времени онъ употреблялъ на пользу церкви свое значительное вліяніе и умѣлъ заставить свѣтскую власть служить церковнымъ интересамъ. Онъ добился признанія папы Иннокентія II противъ его соперника папы Анаклета, не смотря на то, что послѣдній готовъ былъ сдѣлать королю Лотарю II болѣе значительныя уступки. Съ большимъ одушевленіемъ дѣйствовалъ онъ въ пользу завоевательной политики церкви на востокѣ. Тотъ-же религіозный духъ, который руководилъ имъ въ кельѣ цистерціанскаго монастыря, направилъ

его въ сторону воинственныхъ тампліеровъ. Бернардъ самъ составилъ правила для этого ордена и написалъ воззваніе къ его рыцарямъ, въ которомъ онъ поучалъ ихъ о святости ихъ призванія. Проповѣдникъ бѣгства отъ міра и созерцательной жизни сдѣлался въ этомъ воззваніи глашатаемъ борьбы и военнаго мужества. Смерть въ бою противъ невѣрныхъ, говорилъ онъ, составляетъ бóльшую заслугу и даетъ больше правъ на славу, чѣмъ смерть въ постели [1]). «Быть убитымъ или убивать ради Христа не есть преступленіе, а напротивъ величайшая слава». «Смертью язычниковъ прославляется христіанинъ, потому что ею прославляется Христосъ» [2]). Своимъ пламеннымъ краснорѣчіемъ онъ преодолѣлъ 1146 году нежеланіе короля Конрада III начать новый походъ и заставилъ его, со взволнованнымъ сердцемъ, взять на себя крестъ.

Высшаго и окончательнаго своего развитія этотъ религіозный типъ достигъ въ судьяхъ надъ еретиками, жившихъ въ тринадцатомъ столѣтіи, и въ особенности въ мрачной фигурѣ Конрада Марбургскаго. Истребительная ярость послѣдняго противъ всякаго проявленія болѣе свободнаго образа мыслей не была безобразнымъ извращеніемъ церковнаго ученія, но лишь полнѣйшимъ выраженіемъ того духа, которымъ все, находящееся внѣ римской церкви, отрицалось какъ мірское и грѣховное. Основною отличительною чертою этого характера былъ аскетизмъ, доведенный до страстной ненависти ко всякому естественному чувству. И именно эта дикая, аскетическая ревность противъ всего естественнаго воспламеняла въ Конрадѣ жажду истребленія всего, что относилось враждебно къ сверхъестественному, осуществленному въ римской церкви. На этомъ высшемъ пунктѣ развитія аскетически-іерархической системы, на которомъ мечъ и костеръ признавались наилучшими средствами поученія и любовь къ людямъ основателя христіанской религіи превращалась въ бѣшенство ненависти и тираніи, эта система являлась возбуждающимъ отвращеніе изуродованіемъ религіознаго усердія.

Конрадъ отличался монашеской строгостью къ самому себѣ. Рейнгардсбруннерская лѣтопись выражается о его характерѣ такъ: «онъ презиралъ богатство, мірскія имѣнія и церковныя бенефиціи. Онъ довольствовался простой и смиренной одеждой священника; въ своемъ поведеніи и обращеніи онъ отличался достоинствомъ

[1]) Exhortatio ad milites templi, c. 1.

[2]) L. c., c. 3.

и обдуманностью; видъ у него былъ строгій; онъ былъ добръ, благожелателенъ и привѣтливъ для хорошихъ христіанъ, для дурныхъ же и вѣроломныхъ онъ былъ справедливымъ и строгимъ судьей» [1]). Извѣстно, что предметомъ его духовныхъ поученій, еще болѣе достойнымъ вниманія, чѣмъ онъ самъ, была ландграфиня Елизавета Тюрингенская, взявшая его въ свои духовники. Суровые покаянные подвиги, въ которыхъ истощила свои силы ландграфиня, явно свидѣтельствуютъ о жестокомъ, противорѣчащемъ природѣ, аскетизмѣ ея учителя. Расточительная щедрость Елизаветы къ бѣднымъ, ея самоотверженный уходъ за больными, ея суровое умерщвленіе плоти, наконецъ ея добровольное разлученіе со своими дѣтьми,—все это дѣлалось подъ надзоромъ и по совѣту ея духовнаго учителя. Преслѣдованіе еретиковъ, предпринятое потомъ Конрадомъ, было въ сущности только распространеніемъ той-же ненависти къ естественнымъ стремленіямъ на всю индивидуальность. Кровавая тираннія этого человѣка была ничѣмъ инымъ, какъ проявленіемъ міроотрицанія для служенія римской іерархіи. Онъ пролилъ потоки крови, полагая тѣмъ охранить отъ опасности авторитетъ іерархіи. Ландграфа Людвига Тюрингенскаго онъ убѣдилъ въ томъ, «что онъ совершитъ менѣе тяжкій грѣхъ, убивши шестьдесятъ человѣкъ, чѣмъ передавши единственную церковь недостойному» [2]). Взглядъ этотъ совершенно послѣдовательно вытекалъ изъ того положенія, что послѣднее преступленіе есть оскорбленіе, направленное непосредственно противъ Бога и кромѣ того угрожающее душевному спасенію многихъ людей. Безчисленное количество дѣйствительныхъ или воображаемыхъ еретиковъ было принесено имъ въ жертву властной идеѣ церкви. Тюрингенскія, гессенскія и рейнскія страны были поражены ужасомъ передъ безпримѣрной смѣлостью и безпощадною строгостью, съ которой инквизиторъ выполнялъ свою судейскую обязанность. Онъ былъ, какъ говорятъ вормскія лѣтописи, «судья безъ милосердія» [3]). Онъ произвелъ «неслыханное до той поры въ мірѣ разстройство», говоритъ о дѣятельности Конрада хроника Альбериха [4]). Страхъ смерти заставлялъ многія болѣе слабыя натуры давать ложныя признанія. Тѣ, кто наконецъ подъ вліяніемъ страха, сознавались

[1]) *Ed. Wegele*, стр. 191.

[2]) Annal. Reinhardsbr., стр. 192.

[3]) M. G. SS. XVII, стр. 39.

[4]) Leibnitii access. hist., Leipzig, 1698, стр. 545.

и каялись въ своемъ еретичествѣ, отмѣчались самымъ страшнымъ образомъ какъ еретики и за тѣмъ подвергались заключенію. Отрицаніе обвиненія признавалось именно первымъ доказательствомъ виновности. Поэтому не сознававшіеся присуждались къ сожженію, при чемъ не допускалась ни защита, ни апелляція. «Магистръ не допускалъ ни для какихъ самыхъ высокихъ лицъ возможности законной защиты», говорится въ донесеніи папѣ архіепископа Зигфрида Майнцскаго [1]). Такимъ образомъ всѣ, кто имѣлъ несчастіе быть потребованнымъ къ нему на судъ, сознавали ли они свою вину или нѣтъ, во всякомъ случаѣ осуждались. Наконецъ факелъ, зажегшій костры столькихъ жертвъ римской іерархіи, былъ погашенъ въ собственной крови тиранна. Въ 1233 году, возвращаясь въ Марбургъ съ собора въ Майнцѣ, на которомъ графъ Гейнрихъ фонъ Сайнъ оправдался противъ взведеннаго и на него обвиненія въ ереси, Конрадъ и его провожатый, сходный съ нимъ по характеру, были убиты нѣсколькими дворянами. Вормская лѣтопись оканчиваетъ такими словами свой разсказъ объ инквизиторѣ: «И такимъ образомъ съ Божіей помощью Германія была избавлена отъ этого чудовищнаго и неслыханнаго суда» [2]). А Трирская хроника дополняетъ свой разсказъ о смерти инквизитора слѣдующими словами: «Съ этого времени прекратилось это бурное преслѣдованіе и то страшное время, какого не было со дней еретическаго императора Констанція и Юліана-отступника, и люди вздохнули опять радостно и весело» [3]).

Нѣмецкіе епископы возмущались противъ инквизитора и высказались противъ него на соборѣ въ Майнцѣ и на имперскомъ собраніи, бывшемъ въ 1234 г. во Франкфуртѣ. Но не горячность преслѣдованія, а только нарушавшій формы образъ дѣйствій инквизитора былъ предметомъ порицанія. Притомъ на постановленіе ихъ повліяло то соображеніе, что своей судейской дѣятельностью Конрадъ съ согласія папы далеко превысилъ ихъ епископскую юридицію. Даже самъ папа высказывалъ повидимому свое неудовольствіе на безформенное судопроизводство своего легата [4]). Но когда онъ получилъ увѣдомленіе объ убійствѣ Конрада, то разорвалъ бумагу, въ которой

1) *Huill. Bréh.*, IV, ч. 2, стр. 650; ср. Annal. Wormat., M. G. XVII, стр. 38, 39.

2) L. c. p. 40.

3) Gesta Trevir. Изд. Виттенбаха и Мюллера, ч. 1, стр. 322.

4) Annal. Worm., l. c., стр. 40.

было выражено это неодобреніе и только по ходатайству кардиналовъ и доминиканцевъ согласился на замѣну ея другою, въ которой предписывалось законное судопроизводство противъ еретиковъ. Насколько далекъ онъ былъ однако отъ неодобренія дѣятельности Конрада по существу, видно изъ посланія его въ 1233 году къ нѣмецкимъ прелатамъ. «Онъ сдѣлалъ лишь то, что въ качествѣ служителя истиннаго Моисея, разрушилъ подобно второму Іерихону своими священническими трубами злобу міра», писалъ папа въ одномъ изъ нихъ. Затѣмъ онъ поручилъ продолжать начатое Конрадомъ марбургскимъ преслѣдованіе еретиковъ архіепископу майнцкому, епископу Конраду гильдесгеймскому и доминиканскому провинціалу Конраду [1]).

Григорій VII, Норбертъ, Бернардъ Клервосскій и Конрадъ марбургскій суть только единичные примѣры отличавшаго всю средневѣковую культуру соединенія аскетизма и священническаго міродержавства. Это соединеніе, лежавшее въ идеѣ средневѣковаго міросозерцанія, только получило въ лицѣ этихъ людей особенно рѣзкій и характерный отпечатокъ. Аскетическая идея воплощеннаго въ церкви сверхчувственнаго государства божія была основой средневѣковой культуры. Послѣдняя по своей идеѣ стояла въ основномъ противорѣчіи со всѣми условіями человѣческой жизни, такъ какъ она отрицала государство, общество, собственность, семью, и на мѣсто ихъ ставила сверхчувственное устройство церкви. Внѣ церкви ничто не имѣло права на существованіе.

3. СОПРОТИВЛЕНІЕ МІРСКОГО ДУХА.

Такимъ образомъ религіозный духъ среднихъ вѣковъ совершилъ въ своей метафизикѣ переходъ отъ полнаго отрицанія всего земного до возвращенія въ церкви къ полному обладанію міромъ: ибо, при уравненіи церкви съ религіозной идеей, всѣ жертвы, приносимыя послѣдней, доставались церкви. Чѣмъ болѣе, съ одной стороны, церковь отрицала міръ, тѣмъ болѣе, съ другой стороны, она должна была воспринимать въ себя

[1]) См. объ этомъ: *Henke*, Konrad von Marburg, Marburg 1861; *C. Winkelmann*, Geschichte Friedrichs II, стр. 442 и сл.; *C. J. Hefele*, Konzilien-geschichte, т. 5, стр. 905 и слѣд.

мірскіе интересы. Черезъ обладаніе міромъ и его благами, она сама подвергалась обмірщенію. Въ этомъ кругу вращалась исторія среднихъ вѣковъ не меньше, чѣмъ исторія древнехристіанскаго времени. Въ этомъ заключался трагическій конфликтъ средневѣковаго міросозерцанія, равномѣрно повторявшійся во всѣхъ областяхъ. Средніе вѣка не могли разрѣшить этого противорѣчія, потому что причиной его не былъ произволъ отдѣльныхъ личностей, а логическое развитіе системы, и разрѣшеніе его было равнозначуще съ паденіемъ самой системы. Однако средневѣковье съ самаго начала старалось избѣжать логической необходимости этого круга, но стремленіе это не могло привести ни къ какому надежному результату, пока оно происходило въ предѣлахъ системы.

Евангеліе міро- и само-отрицанія не могло осуществиться въ дѣйствительности безъ того, чтобы не возбудить чувствительной боли въ человѣческой душѣ и не вызвать продолжительнаго сопротивленія насильственно подавленной чувственности. И это сопротивленіе, оставляя въ сторонѣ нѣкоторыя сектантскія стремленія, не исходило даже изъ самостоятельнаго и логически обоснованнаго міровоззрѣнія, которое противопоставлялось-бы системѣ церковнаго ученія. Напротивъ, церковное ученіе проникало въ самую глубину народной жизни и вообще церковь повсюду безспорно признавалась за видимое государство Божіе. Поэтому противодѣйствіе, проявлявшееся почти повсюду противъ его осуществленія, лишено было всякихъ твердыхъ логическихъ основаній и находилось въ противорѣчіи съ выводами изъ собственнаго религіознаго убѣжденія. Оно было только фактическимъ сопротивленіемъ подавленныхъ земныхъ требованій и мірскихъ отношеній, которыя не могли быть устранены никакимъ матеріальнымъ или логическимъ принужденіемъ. Логика системы была такъ проста и такъ неизбѣжна, что слабыя возраженія противъ нея падали въ прахъ, и даже противники папскаго міродержавства въ основаніе своихъ уклоняющихся отъ церковнаго ученія положеній ставили доказательства, взятыя у церкви. Сопротивленіе, которое человѣческая природа, связанная съ условіями земной жизни, оказывала сверхчувственно-міродержавной идеѣ церкви, несмотря на ея подавляющую логику, было ничѣмъ инымъ, какъ проявленіемъ глубокаго страданія чувственности при совершаемомъ надъ нею насиліи. Эта глубоко отмѣченная на физіономіи среднихъ вѣковъ черта страданія,

обусловленнаго міроотрицаніемъ, являлась въ народной исторіи отраженіемъ образа умирающаго на крестѣ Искупителя, въ которомъ средніе вѣка видѣли идеальный образецъ человѣческой жизни. Эта характерная черта страданія чувства, отрицаемаго религіозной идеей церкви, превращала міродержавное средневѣковое царство божіе въ картину страстей Господнихъ.

Въ своей ненависти къ міру, церковь должна была вести непрерывную борьбу съ условіями земной жизни, существованію которыхъ грозила опасность. Потребности матеріальной и экономической жизни противорѣчили нравственному ученію о добровольной нищетѣ, инстинктъ половой любви—ученію о цѣломудріи, т. е. о добровольномъ безбрачіи, необходимость самообороны заставляла государство выходить изъ повиновенія божественному авторитету церкви. Страданіе, производимое насильственнымъ подавленіемъ этихъ потребностей, вызывало противодѣйствіе всѣхъ условій земной жизни, выражавшееся такъ настойчиво, что послѣднія проявлялись повсюду, и такимъ образомъ сверхчувственное государство божіе ни въ какой моментъ не могло получить полнаго своего осуществленія. Церковь никогда не достигала занимаемаго ею на дѣлѣ властнаго положенія только черезъ побѣдоносную силу убѣжденія, заключеннаго въ ея религіозной идеѣ. Напротивъ, этимъ положеніемъ она въ значительной части была обязана другимъ, и даже очень мірскимъ побужденіямъ. Ея удачи въ борьбѣ съ государственною властью достигались даже преимущественно тѣмъ, что она объединяла въ общемъ съ собою дѣйствіи частные интересы, находившіеся въ противорѣчіи съ общегосударственной властью.

Только съ помощью саксовъ и нѣмецкихъ князей Григорію VII удалось побѣдить Генриха IV. Но и саксы и князья присоединились къ папѣ не изъ религіозныхъ побужденій, а изъ за матеріальныхъ и политическихъ интересовъ. Когда впослѣдствіи, во время спора Генриха VI съ куріей за инвеституру, интересы князей подвергались опасности отъ Пасхалія II, то князья столь-же рѣшительно стали противъ папы, какъ раньше противъ императора. Поэтому въ данномъ случаѣ послѣднему удалось отстоять часть своихъ требованій. Какъ было во время Генриха VI, такъ было и всегда, когда церковь достигала побѣды надъ короною. Она побѣждала лишь въ томъ случаѣ, когда свѣтскія власти соединялись съ нею изъ за политическихъ или матеріальныхъ разсчетовъ. Не отлученіе, обнародованное Алек-

сандромъ III, а стремленіе къ свободѣ ломбардскихъ городовъ, противодѣйствовавшихъ императорскому произволу, сломило силу Фридриха I. Только партикуляристическія стремленія князей къ власти дали возможность Иннокентію III занять послѣ смерти Генриха VI господствующее положеніе въ имперіи и подчинить корону своей волѣ. Только союзъ ломбардскихъ городовъ, а не отлучительныя буллы Григорія IX и Иннокентія IV, поставили преграду могуществу Фридриха II.

Даже то событіе, въ которомъ наиболѣе сильно проявилась религіозная вѣра,—крестовые походы,—происходило вовсе не исключительно подъ вліяніемъ религіозныхъ побужденій. Хотя крестовые походы и получили свое начало изъ идеи послѣдованія Христу и хотя послѣдняя до самаго конца составляла ихъ главную цѣль, однако эти великія предпріятія въ то же время переплетались съ безчисленнымъ количествомъ другихъ, чисто мірскихъ интересовъ. Одно религіозное одушевленіе едва-ли могло бы дѣйствовать такъ долго при постоянныхъ неудачахъ и при неизмѣримо-громадныхъ жертвахъ, которыхъ требовалъ каждый походъ, если-бы оно не подкрѣплялось матеріальными интересами. Даже въ первомъ крестовомъ походѣ, личное честолюбіе и разсчеты на завоеваніе въ большемъ или меньшемъ объемѣ земель и народовъ играли уже значительную роль. Большія массы народа интересовались экономическими выгодами. У себя дома они находились въ большей или меньшей зависимости въ качествѣ вассаловъ, министеріаловъ, или крѣпостныхъ. Принимая участіе въ крестовомъ походѣ, они освобождались отъ своихъ обязанностей и имъ представлялась возможность пріобрѣсти на востокѣ имущество, болѣе обширное или болѣе свободное. Тѣмъ, у кого земельное имущество было обременено долгами, представлялась надежда получить свободное имѣніе и пользоваться своимъ трудомъ только для себя, тогда какъ до того времени трудъ ихъ шелъ больше на пользу ихъ господамъ или кредиторамъ. Такія надежды имѣли тѣмъ большее дѣйствіе, что востокъ считался источникомъ всякихъ богатствъ. Къ этимъ участникамъ, привлеченнымъ экономическими интересами, присоединялась толпа такихъ, у которыхъ не было никакого имущества и которые отъ участія въ походѣ ничего не теряли, но могли многое пріобрѣсти. Наконецъ, въ числѣ участниковъ было достаточное число преступниковъ изъ бродягъ и разбойничьихъ шаекъ, которые, дѣлаясь крестоносцами, избавлялись отъ нака-

занія, или надѣялись при болѣе благопріятныхъ условіяхъ пріобрѣсти въ чужихъ земляхъ богатую добычу. Въ стихотвореніи «Рейнфридъ Брауншвейгскій» говорится о рыцаряхъ, сопровождавшихъ въ святую землю герцога саксонскаго, что одинъ изъ нихъ шелъ изъ любви къ приключеніямъ, другой для того, чтобы утѣшиться, третій, чтобы поглядѣть свѣтъ, четвертый въ честь своей возлюбленной, пятый, чтобы послужить Богу, шестой, чтобы пострадать ради Господа, седьмой, чтобы уйти отъ бѣдности и добыть денегъ и имущества, восьмой—для препровожденія времени, наконецъ девятый изъ честолюбія [1]). Такимъ образомъ по Рейнфриду изъ девяти крестоносцевъ только два взяли крестъ изъ религіозныхъ побужденій.

Однако мірскіе интересы столько-же помогали, какъ и мѣшали ходу событій. Уже во время перваго крестоваго похода властолюбивыя стремленія полководцевъ имѣли рѣшительное вліяніе на ходъ операцій. Правда, что ихъ задача, вмѣсто покинутыхъ на родинѣ княжествъ, завоевать для себя на востокѣ новыя и богатѣйшія, сама по себѣ не находилась въ сущности въ противорѣчіи съ религіозной идеей похода, такъ какъ владѣніе святой землей только такимъ образомъ и могло быть обезпечено для западныхъ европейцевъ и для церкви. Но эти властныя стремленія уже тогда на столько выступали на первый планъ, что они не только не помогали достиженію настоящей цѣли похода, но, напротивъ, не разъ серьезно мѣшали ей. И наконецъ между графомъ Раймундомъ Тулузскимъ и Готфридомъ Бульонскимъ произошелъ такой жестокій споръ изъ за раздѣла завоеванныхъ земель, что военное столкновеніе между ними было предотвращено только посредничествомъ нѣкоторыхъ другихъ князей. Ни авторитетъ церкви, ни религіозное одушевленіе не были достаточно сильны, чтобы преодолѣть противоположные государственные и матеріальные интересы, а также и національныя противорѣчія, и достичь единства въ военномъ управленіи массами, составленными изъ различныхъ войскъ. Именно это отсутствіе единства въ управленіи и было одной изъ немаловажныхъ причинъ неудачи предпріятій, снаряженныхъ съ такими большими военными силами. За тѣмъ уже на почвѣ святой земли, политическіе интересы владѣтелей на столько выдвину-

[1]) Библіотека литературнаго общества въ Штуттгартѣ. Т. 108 и 109 ст. 14616 и сл.; ср. *H. Prutz*, Kulturgeschichte der Kreuzzüge, стр. 13 и сл., 120 и сл.

лись на первый планъ, что основанныя тамъ христіанскія государства никогда не могли сложиться въ цѣльныя и прочныя формы. Напротивъ, князья палестинскаго королевства, въ распряхъ за личные интересы ихъ власти, не заботились объ охранѣ страны и неоднократно въ моменты самой большой опасности на столько забывали свою обязанность сообща отражать врага, что королевство, основанное съ такими громадными жертвами со стороны западныхъ народовъ, просуществовавши недолго, снова пало подъ ударами ислама.

Такъ какъ разсчеты на матеріальную выгоду играли такую важную роль въ крестовыхъ походахъ, то интересъ къ нимъ скоро ослабѣлъ, когда оказалось, что возлагавшіяся на нихъ надежды были обманчивы. Когда это убѣжденіе твердо установилось, то воззванія церкви становились все болѣе и болѣе безрезультатными. Поэтому въ исторіи крестовыхъ походовъ можно ясно замѣтить подъемъ, а за тѣмъ паденіе религіознаго одушевленія, которые могутъ быть объяснены только этими обстоятельствами. До конца двѣнадцатаго вѣка, пока западная Европа была полна надеждъ на удачный и выгодный результатъ, аскетическое одушевленіе все возрастало въ объемѣ и въ силѣ, достигнувъ высшаго своего пункта въ третьемъ крестовомъ походѣ. Участіе въ первомъ походѣ ограничивалось преимущественно Франціей и сѣверозападными территоріями нѣмецкой имперіи; государственная власть пока еще не участвовала. Но въ теченіи слѣдующаго столѣтія движеніе распространилось на всѣ христіанскія страны и на столько сильно охватило народы, что и представители государственной власти не могли его избѣгнуть. Оба крестовыхъ похода двѣнадцатаго вѣка были величайшимъ тріумфомъ аскетически-іерархической системы, высшимъ пунктомъ классическаго періода среднихъ вѣковъ, такъ какъ движеніе крестовыхъ походовъ получило въ нихъ наиболѣе широкое распространеніе и заставило также и свѣтскія государственныя власти служить церкви. Во главѣ второго крестоваго похода были два короля: Конрадъ III нѣмецкій и Людовикъ VII французскій. Третій крестовый походъ былъ общимъ дѣломъ всего христіанскаго запада. Нѣмцы шли на войну противъ ислама подъ предводительствомъ императора Фридриха I, англичане подъ предводительствомъ своего короля Ричарда Львиное сердце, французы—короля Филиппа II Августа. Кромѣ того, въ немъ принимали участіе итальянскіе города Венеція, Пиза и Генуя.

Стремленіе идти въ Іерусалимъ охватило въ это время, какъ говоритъ архіепископъ Эбергардъ зальцбургскій въ одномъ документѣ 1159 года, весь западъ «чудеснымъ, никогда въ свѣтѣ неслыханнымъ одушевленіемъ» [1]). Но, одновременно съ этимъ самымъ величественнымъ и блестящимъ предпріятіемъ христіанскихъ народовъ, началось и обратное теченіе. Полная безрезультатность всѣхъ самыхъ необыкновенныхъ усилій и жертвъ, посвященныхъ западной Европой этому походу, скоро охладили аскетическую ревность. Бывшая до тѣхъ поръ готовность приносить жертвы убывала все болѣе, какъ въ отношеніи энергіи, такъ и въ отношеніи величины размаха. И одною изъ немаловажныхъ причинъ уклоненія отъ участія въ послѣдующихъ походахъ была эта тщета надеждъ, направленныхъ на пріобрѣтеніе матеріальныхъ выгодъ.

Въ стихотвореніи трувера Рутбёфа, одинъ рыцарь отклоняетъ приглашеніе взять крестъ слѣдующими словами: «Неужели для завоеванія чужой страны, отъ которой я ничего не получу, я долженъ бросить жену и дѣтей, имѣніе и почетное положеніе? Какъ будто я точно также не могу молиться Богу въ Парижѣ, какъ и въ Іерусалимѣ. Дорога въ рай вовсе не идетъ непремѣнно черезъ море» [2]). Мысль о томъ, что походомъ за море можно угодить Богу, здѣсь повидимому уже совершенно оставлена. Единственная причина, которая еще могла-бы заставить рыцаря участвовать въ походѣ, была надежда на матеріальную выгоду; но такъ какъ такой надежды не было, то рыцарь и остался дома. Такой взглядъ былъ не единичнымъ. Напротивъ, безрезультатность всѣхъ усилій и жертвъ и тщета всѣхъ ожиданій и надеждъ привели къ общему заключенію о необходимости критической провѣрки религіознаго значенія крестовыхъ походовъ. Высказывали мнѣніе, что если Богу было бы угодно освобожденіе святого гроба, то онъ могъ бы исполнить его и безъ военныхъ походовъ христіанъ. Жалобы на тяжелое положеніе святой земли становятся, какъ говоритъ поэтъ Альбертъ фонъ Іоганнсдорфъ,

> «der tumben spot,
> die sprechent alle, waer'ez unserm herren ande
> er raeche ez an ir aller vart ([3]*).

1) Monum. boic., III, 540.

[2]) См. *H. Prutz*, Kulturgeschichte der Kreuzzüge, стр. 269.

[3]) *V. d. Hagen*, Minnes., ч. 1, стр. 322.

*) «Посмѣшищемъ неразумныхъ; они всѣ говорятъ, что если-бы Господь

Поэтъ Томазинъ фонъ Цирклеръ въ стихотвореніи «Итальянскій гость» пытался опровергнуть подобное-же возраженіе [1]). Такія мысли переходили наконецъ въ сомнѣніе относительно божескаго милосердія и справедливости. Подобное сомнѣніе выражается очень скромными словами кёльнской лѣтописи въ ея сѣтованіи о смерти Фридриха I. Она находитъ, что Богъ разсудилъ, можетъ быть, и справедливо, но не милосердно, допустивъ императора такъ неожиданно погибнуть въ волнахъ Салефа и тѣмъ подготовивъ гибель всего нѣмецкаго войска [2]). Напротивъ очень смѣло звучитъ рѣчь одного тампліера, высказывавшаго въ 1266 году, черезъ годъ послѣ паденія Кесаріи, свое негодованіе въ слѣдующихъ словахъ: «Горе и гнѣвъ наполняютъ мою душу и почти убиваютъ меня, потому что вмѣстѣ съ нами униженъ и крестъ, который мы возложили на себя для прославленія того, кто умеръ на немъ. Но ни крестъ, ни вѣра наша не помогаютъ намъ противъ безбожныхъ турокъ, которыхъ да проклянетъ Богъ. Напротивъ, по человѣческому разсужденію кажется, будто Богъ защищаетъ ихъ на нашу бѣду. Поэтому безуменъ тотъ, кто сражается съ турками, такъ какъ Іисусъ Христосъ не противъ нихъ. Богъ, который до сихъ поръ бодрствовалъ, теперь спитъ; а Магометъ работаетъ изо всѣхъ силъ» [3]). Участіе въ крестовыхъ походахъ въ силу этого безнадежнаго и критическаго настроенія заключалось все въ болѣе тѣсныя границы. Въ четвертомъ крестовомъ походѣ участвовали только французскіе бароны и венеціанская республика. Пятый былъ предпринятъ исключительно Фридрихомъ II и притомъ съ очень скромными средствами. Да и при такомъ небольшомъ расходованіи средствъ, императоръ собрался въ походъ лишь послѣ того, какъ ему нѣсколько разъ угрожало и наконецъ было на него наложено отлученіе. Въ 1245 году король англійскій Генрихъ тотчасъ возвратилъ съ отказомъ присланное ему Иннокентіемъ IV приглашеніе участвовать въ крестовомъ походѣ. Наконецъ въ послѣднихъ двухъ походахъ, направленныхъ противъ Египта, участвовала въ сущности только одна Франція. Да и то король Людовикъ IX, какъ выше было сказано, лишь хитростью могъ заставить своихъ воиновъ при-

дѣйствительно захотѣлъ (освобожденія ея), то онъ достигъ-бы этого и безъ ихъ походовъ».

[1]) Ст. 11499 и сл.

[2]) M. G., т. 17, стр. 800.

[3]) *Fr. Diez*, Leben und Werke der Troubadours, стр. 588 и сл.

нять участіе въ походѣ. Во Франціи возникло одушевленіе къ крестовымъ походамъ и въ ней-же, почти черезъ два столѣтія, оно угасло.

Это энергическое проявленіе интересовъ земного существованія заставило церковь допустить по отношенію къ нимъ нѣкоторую терпимость, хотя въ ограниченныхъ размѣрахъ, въ сферѣ экономической, семейной и государственной жизни,— терпимость, которая находилась въ противорѣчіи со строгой логикой системы. И въ средніе вѣка признавались тѣ уступки, которыя дѣлались мірской жизни уже въ древнехристіанское время. Такимъ образомъ, хотя идея христіанскаго царства божія въ сущности требовала-бы полнаго устраненія мірской государственной власти, однако церковь, несмотря на это, допускала ея существованіе, впрочемъ, подъ условіемъ подчиненія ея требованіямъ церкви. Только безусловное послушаніе государства предписаніямъ церкви могло очистить его отъ пятна, наложеннаго на него земною его природою, и до нѣкоторой степени дать ему право на существованіе. Далѣе, хотя послѣдованіе Христу въ сущности требовало-бы полнаго устраненія брака, однако средневѣковая церковь, подобно церкви древнѣйшихъ временъ христіанства, допускала бракъ, по крайней мѣрѣ между мірянами, въ предѣлахъ ограниченій, установленныхъ каноническими правилами. Такое-же положеніе церковь заняла и по отношенію къ экономической жизни. Хотя послѣдованіе Христу ясно выраженными словами прямо запрещало всякую матеріальную собственность, тѣмъ не менѣе церковь снисходила къ непреодолимымъ требованіямъ матеріальной нужды, дозволяя владѣніе имуществомъ не только мірянамъ, но и свѣтскому клиру, однако не иначе, какъ подъ условіемъ, чтобы это пятно на христіанскомъ образѣ жизни было смыто богатыми пожертвованіями въ пользу церкви. Такимъ образомъ церковь всюду соблюдала благоразумную осторожность, не возводя послѣднихъ выводовъ своей системы въ общія и безусловно обязательныя положенія, но дѣлая, напротивъ, духу міра разнообразныя уступки, не отказываясь, однако, принципіально отъ своихъ выводовъ. Эти уступки дѣлались ею въ томъ правильномъ соображеніи, что безпощадная настойчивость въ примѣненіи строгой логики системы вызоветъ непобѣдимое сопротивленіе мірского духа и подвергнетъ опасности всю систему. Несомнѣнно, что такое отношеніе церкви сдѣлало-бы тотчасъ очевидными внутреннюю

несостоятельность и практическую невозможность системы, такъ что въ такомъ случаѣ церковь и система ея ученія не моглибы быть долговѣчными. Только эта благоразумная снисходительность, скрывавшая отъ міра послѣдніе выводы системы, сдѣлала возможнымъ достиженіе церковью столь высокаго властнаго положенія и ея продолжительное существованіе.

Однако, дѣлая такія уступки, церковь вовсе не навсегда, а лишь на время, отказывалась отъ полнаго осуществленія своей системы. Эти уступки допускались лишь въ тѣхъ видахъ, чтобы, предъявляя полныя требованія, не поставить всего на карту, тогда какъ можно было получить хоть часть того, къ чему стремилась церковь. Достигнутое такимъ способомъ положеніе становилось твердымъ исходнымъ пунктомъ для дальнѣйшаго приближенія къ окончательной цѣли. Такимъ образомъ, эти уступки вовсе не означали разрыва съ аскетически-іерархической идеей системы, а напротивъ—лишь выборъ наилучшаго пути для ея осуществленія. Абсолютное отреченіе отъ міра всегда оставалось той путеводной звѣздой, которая освѣщала путь церкви при всѣхъ ея уступкахъ. Если оно не ставилось какъ общеобязательный законъ для государства божія, то все-же оно было твердо установленнымъ идеаломъ христіанской жизни. Абсолютное отрицаніе постоянно вплеталось, какъ основная руководящая мысль, во всѣ отношенія государства божія къ міру. (Поэтому конфликтъ между требованіями религіознаго вѣроученія и условіями земного существованія равномѣрно проходитъ черезъ всѣ сферы средневѣковыхъ культурныхъ отношеній.) Этотъ конфликтъ никогда не былъ разрѣшенъ окончательно, но, напротивъ, въ теченіе среднихъ вѣковъ все болѣе и болѣе обострялся, такъ что церковь никогда не достигла до высоты своего чистаго идеала и такимъ образомъ система государства божія осталась навсегда незаконченной.

Эти общія основныя черты средневѣковаго міросозерцанія,— міроотрицающій аскетизмъ, осуществленіе его въ завоевательной политикѣ церкви и противодѣйствіе мірскихъ интересовъ обоимъ направленіямъ, аскетическому и іерархическому,—повторяются во всѣхъ областяхъ средневѣковой культуры.

II. ГОСУДАРСТВО.

ПРОИСХОЖДЕНІЕ И ХАРАКТЕРЪ ГОСУДАРСТВА.

Изъ ученія религіозной метафизики о происхожденіи и цѣли человѣчества опредѣлились прежде всего и воззрѣнія средневѣковья на государство, его происхожденіе и задачи. Въ той счастливой идилліи, которую религіозная метафизика предполагала въ началѣ всѣхъ вещей, люди находились подъ непосредственнымъ руководствомъ Бога. Въ этомъ блаженномъ первобытномъ состояніи, руководимомъ божественными законами, не было ни господъ, ни слугъ, и ни одинъ человѣкъ не имѣлъ власти надъ другимъ, такъ какъ, согласно божескому закону, человѣку дана была власть только надъ природой, а не надъ себѣ подобными. «Въ силу грѣха одинъ человѣкъ властвуетъ надъ другимъ, по закону-же Божію человѣкъ имѣетъ власть надъ рыбами морскими и птицами небесными», замѣтилъ однажды въ 1258 году архіепископъ миланскій въ привѣтствіи, сказанномъ императору Фридриху I на Ронкальскомъ имперскомъ собраніи [1]). Во французскомъ *Романѣ Розы*, происхожденіе котораго относится къ XIII столѣтію, находится привлекательное изображеніе этой идилліи первыхъ юношескихъ дней человѣчества. Тогда, разсказывается въ немъ, любовь была чистою и вѣрною, безъ себялюбивыхъ вожделѣній и жадности [2]). Люди не знали дорогихъ одеждъ. Пищею ихъ было не мясо, а овощи и полевые плоды; питьемъ—не вино, а чистая ключевая вода. Они спали на постели изъ листьевъ, моху и травы и слушали пѣніе птицъ, привѣтствовавшихъ на своемъ языкѣ наступленіе утра. «Люди любили другъ друга и никогда не дѣлали одинъ другому ника-

1) M. G., ss. XX, стр. 446

2) Le roman de la rose. изд. Francisque—Michel. т. 1, стр. 277.

кого насилія» [1]). Они хорошо знали, что «любовь и господство не заключаютъ союза и не живутъ вмѣстѣ, но что господство вноситъ рознь» [2]).

Это первобытное состояніе было потеряно черезъ грѣхопаденіе, послѣ котораго божеское управленіе было замѣнено введеннымъ людьми государственнымъ управленіемъ. Такимъ образомъ государство являлось послѣдствіемъ грѣха, твореніемъ такъ называемаго язычества. Причиною его происхожденія были властолюбіе и жадность. Григорій VII выводилъ происхожденіе господства прямо отъ дьявола. «Князь міра сего» былъ для него какъ бы высшимъ личнымъ властителемъ надъ свѣтскими князьями. «Кто не знаетъ, писалъ онъ Германну, епископу мецскому, въ 1081 году, что короли и князья происходятъ отъ тѣхъ, которые не знаютъ Бога, и въ слѣпой алчности и нестерпимой дерзости стремятся повелѣвать себѣ подобными посредствомъ высокомѣрія, насилія, вѣроломства, убійства, вообще почти всевозможныхъ преступленій, при содѣйствіи дьявола, какъ князя міра сего» [3]). Иннокентій IV въ письмѣ къ императору Фридриху II съ такой-же откровенностью высказался относительно грѣховнаго происхожденія и характера государства. «Тираннію, беззаконную и непрочную власть», писалъ онъ, «которая ранѣе дѣйствовала повсюду въ мірѣ, Константинъ сложилъ въ руки церкви и то, чѣмъ онъ ранѣе обладалъ и пользовался несправедливо, получилъ теперь изъ настоящаго источника въ видѣ почетнаго дара» [4]). Такимъ образомъ всякое государственное управленіе, получившее свое начало не отъ церкви, казалось ему господствомъ, основаннымъ не на правѣ, а только на насильственномъ захватѣ. Алварій Пелагій, указывая на развиваемое блаженнымъ Августиномъ ученіе о противоположности божественнаго и мірскаго государства, говоритъ слѣдующее: «Только нечестивые люди устроили при началѣ міра мірское государство, почему до потопа первымъ владыкой между людьми былъ Каинъ; послѣ-же потопа тѣ, кто первые получили мірское управленіе, происходили изъ проклятаго племени хамова» [5]). Что

[1]) Le roman de la rose, стр. 185.

[2]) L. c., стр. 280.

[3]) *Bruno*, De bello sax., c. 73, M. G., т. VII, стр. 357.

[4]) Codex Palatin. Vatican., Nr. 953, стр. 66.

[5]) Ср. *Friedberg*, De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum judicio, quid medii aevi doctores et leges statuerint.

и въ романѣ Розы не могло быть иного взгляда,—это само собою разумѣется изъ вышеприведенныхъ отрывковъ. Такъ какъ, говорится въ немъ, въ началѣ не было грѣха, которымъ теперь наполненъ міръ, то не было также ни королей, ни князей, ни старшинъ, ни управителей, ни судей; ибо «какую цѣль могла имѣть судейская власть, когда не было противозаконныхъ дѣлъ» [1])? Только злая воля, говорится въ романѣ, произвела королей и судей. Она была «матерью владыкъ, которыми уничтожена свобода» [2]). Такимъ образомъ, по этому взгляду, государственная власть не была учрежденіемъ, установленнымъ для борьбы со зломъ, а напротивъ сама была непосредственнымъ произведеніемъ зла, управленіемъ, введеннымъ со злодѣйскимъ умысломъ. Поэтому цѣлью государства было вовсе не обузданіе царствующихъ въ мірѣ несогласій, а напротивъ оно повергло въ разладъ людей, до того жившихъ въ мирѣ. Оно явилось не усмирителемъ, а скорѣе виновникомъ всякой несправедливости.

Такъ какъ совершенное черезъ Христа искупленіе имѣло въ виду возстановленіе первобытнаго состоянія, то оно снова ввело на землѣ, на мѣсто возникшаго изъ грѣха государства, божественное управленіе, въ которомъ должны были дѣйствовать, вмѣсто принудительныхъ способовъ, необходимость которыхъ вызвана была грѣхомъ, средства благодати, пріобрѣтенныя черезъ Христа и передаваемыя церковью. Черезъ посредство церкви человѣчество должно было возвратиться подъ руководство и управленіе Бога, изъ подъ котораго оно вышло со времени грѣхопаденія. (Съ этой цѣлью Богъ поставилъ себѣ намѣстника въ лицѣ римскаго папы, который долженъ былъ вести за него управленіе міромъ до конца всѣхъ земныхъ дѣлъ.) Это намѣстническое правительство представляло собою переходную форму отъ безбожнаго мірскаго государства дохристіанскихъ временъ къ находящемуся подъ непосредственнымъ управленіемъ Бога небесному царству новаго міра. Церковное царство составляло посредствующее государство Божіе, «низшее царство небесное», какъ училъ народный проповѣдникъ Бертольдъ регенсбургскій [3]). Епископъ Оттонъ фрейзингскій находилъ, что это земное царство божіе отличается отъ небеснаго только отсутствіемъ безсмертія.

1) L. c., стр. 185

2) L. c. стр. 186.

3) Т. 1, изд. Пфейфферомъ, стр. 143 и 150; т. 2, изд. Штроблемъ стр. 185

«Государство Христа, говоритъ онъ въ своей хроникѣ, достигло, какъ видно, уже въ настоящемъ своемъ состояніи почти всего, на что оно имѣло обѣтованіе, за исключеніемъ только безсмертія» [1]). Поэтому могущество и блескъ мірскаго владычества являлись противными какъ первобытному состоянію человѣка, такъ и состоянію благодати послѣ искупленія.

Разсуждая строго послѣдовательно, установленіе церкви должно-бы имѣть своимъ послѣдствіемъ отмѣну государства. Церковное государство божіе было по своей идеѣ отрицаніемъ мірскаго государства. Оно могло быть воздвигнуто въ полномъ своемъ объемѣ лишь тогда, когда всякая государственная власть перешла-бы къ церкви и послѣдняя стала-бы вполнѣ на мѣсто государства. Отрицаніе существующихъ государственныхъ властей, т. е. уничтоженіе ихъ черезъ включеніе въ общую систему церкви, являлось конечною цѣлью христіанской исторіи народовъ.

Средніе вѣка тѣмъ ближе стояли къ этому представленію, что въ это время государство почти повсюду пользовалось очень небольшимъ уваженіемъ. И въ прозаической и въ поэтической литературѣ содержатся многочисленныя сужденія, изъ которыхъ повидимому вытекаетъ, какъ необходимое слѣдствіе, полное отрицаніе государства, хотя это прямо и не высказывается. Въ болѣе скромной формѣ это воззрѣніе выступаетъ еще въ болѣе раннемъ періодѣ среднихъ вѣковъ. Такъ, напримѣръ, въ сочиненной Сирусомъ жизни Св. Маіолуса говорится объ Оттонѣ I: «Ибо этотъ человѣкъ, хотя онъ и былъ облеченъ императорскимъ саномъ, тѣмъ не менѣе высказывалъ большую преданность относительно монастырей». Значитъ обладаніе свѣтскою властью казалось автору несовмѣстимымъ съ христіанскимъ благочестіемъ, или—что по понятіямъ того времени признавалось приблизительно равнозначущимъ—съ щедростью къ церкви. Позднѣе, въ классическое время, исчерпаны были самыя сильныя обвиненія противъ князей и правительственныхъ властей. Григорій VII насчитывалъ во всей исторіи человѣческаго рода не болѣе семи правителей, которые могли-бы быть поставлены наряду со святыми церкви. «Ибо съ начала міра и до нашего времени, говоритъ онъ въ вышеприведенномъ письмѣ своемъ къ метцскому епископу, во всѣхъ заслуживающихъ вѣры писаніяхъ, мы не находимъ даже семи императоровъ или королей, которыхъ жизнь отличалась-бы такимъ благоче-

[1]) Chronic., l, IV, 4. M. G., XX, стр. 198.

стіемъ и была-бы украшена такими чудесными знаменіями, какъ жизнь безконечнаго множества тѣхъ, которые презрѣли міръ». Но даже и тѣ немногіе правители, благочестіе которыхъ было признано церковью, были, по его мнѣнію далеко не равны со святыми церкви. Конечно, святая церковь прославляетъ и почитаетъ блаженной памяти императора Константина, Ѳеодосія и Гонорія, Карла и Людвига, распространителей христіанской вѣры и защитниковъ церкви, но она не признаетъ, чтобы они были окружены такимъ сіяніемъ чудесъ. «Поэтому, пишетъ далѣе Григорій, слѣдуетъ увѣщевать всѣхъ христіанъ, чтобы они не стремились алчно къ мірской власти и господству, но напротивъ имѣли-бы въ виду наставленіе святого Григорія папы, который въ своемъ пастырскомъ посланіи говоритъ: «при такихъ обстоятельствахъ, что иное можно дѣлать, или чего избѣгать, чтобы добродѣтельный лишь по принужденію получалъ власть, а недобродѣтельный тоже по принужденію не приближался-бы къ ней». Хотя взгляды Григорія на государство и не получили всеобщаго признанія, однако господствующее воззрѣніе церкви не далеко отошло отъ нихъ. Когда папы Урбанъ II и Пасхалій II запрещали принесеніе ленной присяги, когда архіепископъ Конрадъ зальцбургскій отказался дать присягу въ вѣрности, какъ королю Лотарю II, такъ и Конраду III, потому что онъ считалъ оскорбленіемъ святыни вложить «священническія, умащенныя святымъ елеемъ руки въ окровавленныя руки свѣтскаго властителя и осквернить ихъ принесеніемъ клятвы вѣрности» [1])—тогда конечно подобный образъ дѣйствій былъ выраженіемъ самаго рѣзкаго неуваженія по отношенію къ государству. Такимъ-же безграничнымъ презрѣніемъ къ государству проникнутъ былъ Іоаннъ Салисбюрійскій, когда онъ называлъ свѣтскихъ князей слугами священства, «которые должны исполнять часть священныхъ обязанностей, недостойную того, чтобы къ ней приложены были руки священника» [2]).

Умершій въ 1137 году картезіанскій пріоръ Гвицо гренобльскій писалъ: «Образъ дѣйствій королей и князей таковъ, что они хотятъ возвеличиться не черезъ собственное улучшеніе, а черезъ вредъ, наносимый другимъ людямъ, и ихъ униженіе [3])».

1) Vita Chuonradi, c. 15, M. G., т. XI, стр. 66.

2) Polycratic., IV, c. 3.

3) *Grizonis* scala claustralium meditationis. Tromly III, 140.

Цезарій гейстербахскій называлъ князей, управителей и судей, говоря словами Іоанна Крестителя, «порожденіями ехидны [1])». Папа Иннокентій IV называлъ императора Фридриха II «дракономъ», а прочихъ современныхъ королей—«змѣями [2])».

Когда онъ въ 1245 году тщетно просилъ королей арагонскаго, англійскаго и французскаго дать ему убѣжище въ ихъ владѣніяхъ, чтобы онъ могъ уйти изъ подъ власти императора, то онъ сказалъ: «Мы должны примириться съ дракономъ (т. е. съ Фридрихомъ II), или раздавить его, а потомъ мы уже легко справимся съ этими маленькими змѣями, непослушными корольками». Бертольдъ регенбургскій находилъ, что лишь немногіе князья достигали преклоннаго возраста и умирали естественной смертью, потому что большая часть ихъ были виновны въ несправедливости и насиліи относительно подвластныхъ имъ. Unde dâ von seht er der hohen herren gar wênic ze rehte ir alter nemen unde rehtes todes sterben, wande sie manigen menschen menschen verdruckent mit unrehtem gewalte [3]) *». Каноникъ Конрадъ мегенбергскій въ своей *Книгѣ природы* примѣняетъ къ князьямъ слова Аристотеля, описывающаго звѣрей, имѣющихъ мохнатый хвостъ, маленькую голову и большія челюсти. «Also», говоритъ онъ, sind der fürsten zâgel lanch, wan in volgent vie diener nâch und ist daz haupt, daz ist der sin oderdiu vernunft, klain, aber der kinpach, daz ist diu vraezichaits, ist gros [4])»**. Князья, говоритъ онъ, это хищные звѣри, пожирающіе имущество бѣдныхъ людей [5]).

Въ поэтической литературѣ это низкое мнѣніе о государственной власти тоже неоднократно находило себѣ отголосокъ. Въ одномъ латинскомъ стихотвореніи, относящемся ко второй половинѣ одиннадцатаго столѣтія, въ которомъ высказываются жалобы на общую испорченность, какъ въ свѣтскомъ, такъ и въ

1) Hom. I, 119.

2) *Math. Paris*, Hist. major, ed. W. Wats, Paris, 1644, стр. 441.

3) Т. 1, изд. Пфейффера, стр. 89.

* И потому вы видите, какъ мало сильныхъ міра сего достигаютъ подобающей старости и умираютъ естественной смертью, потому что они притѣсняютъ народъ незаконнымъ насиліемъ.

4) Изд. Пфейффера 1861, стр. 115.

** Точно также хвосты у князей длинны, потому что за ними слѣдуетъ множество слугъ, а голова, т. е. умъ и разумъ, у нихъ мала, челюсть-же, т. е. обжорство, ихъ велика.

5) L. c., стр. 117.

духовномъ сословіи, свѣтскіе властители и судьи изображаются людьми чувствительными только къ деньгамъ. «Деньги, это— властелины, имъ поклоняются князья; деньги царствуютъ; деньги господствуютъ; деньги засѣдаютъ въ судахъ.—Отъ количества денегъ зависятъ всѣ судейскія рѣшенія. Напрасно стоитъ передъ судьей невинность бѣднаго, напрасно взываетъ голосъ сироты, напрасно плачетъ вдова; потому что если ты безъ денегъ клянешься передъ судейскимъ столомъ, то это не поможетъ тебѣ и не будетъ тебѣ на пользу. Слова оказываются мертвы. Только если ты что нибудь даешь, то лицо судьи проясняется»[1]). Въ стихотвореніи Конрада вюрцбургскаго «Der werlt lohn», міръ, изображенный въ видѣ соблазнительно-красивой женщины, обращается къ Вирнту фонъ-Гравенбергу съ такими словами:

Ich bin sô hôhes muotes
daz keiser unde kuniges kint
alle under miner krône sint
graven, vrîen unde herzogen
die habent mir ir knie gebogen
und leistent alle min gebot [2]).*

Романъ Розы тоже очень низкаго мнѣнія о справедливости власть имущихъ. «Они торгуютъ, говорится въ немъ, правосудіемъ, искажаютъ его, сокращаютъ, оцѣнываютъ, раздробляютъ. А бѣдные люди должны за все расплачиваться» [3]). И эти слова относятся не къ отдѣльнымъ, особенно беззаконнымъ и преступнымъ личностямъ, а вообще ко всѣмъ представителямъ власти.

Между тѣмъ неизбѣжныя требованія практической жизни не допускали полнаго устраненія государственнаго управленія которое при такихъ воззрѣніяхъ должно было казаться наиболѣе желательнымъ. Для всѣхъ было ясно, что одна церковь съ ея моральнымъ вліяніемъ и ея духовными наказаніями не въ состояніи была оградить общество отъ несправедливости. Поэтому фактическое существованіе преступности, которую не могли уничтожить поученія духовенства, требовало сохраненія свѣтскаго управленія. «Впрочемъ, говоритъ кардиналъ-архіепископъ Сильвы-Кандида Гумбертъ, мірскія власти были бы не нужны

[1]) *Sudendorf*, Registrum, etc., ч. 2., № 3.

[2]) *V. d. Hagen*, Gesammtabentheur, т. 3, стр., 399 и сл. ст. 200 и сл.

* Я такъ могущественна, что дѣти императоровъ и королей подчинены моей власти; графы, бароны и герцоги преклонили предо мной колѣни и всѣ исполняютъ мои повелѣнія.

[3]) Т. 1, стр. 186.

въ средѣ церкви, если бы власть не должна была требовать подъ страхомъ наказанія того, чего священство не могло достичь путемъ проповѣди и поученія» [1]). Даже Иннокентій III признавалъ пользу мірскаго управленія. «Мы знаемъ, писалъ онъ нѣмецкимъ князьямъ въ 1202 году, что на духовный мечъ часто не обращаютъ вниманія, если онъ не подкрѣпленъ матеріальнымъ мечемъ» [2]). Въ особенности въ своихъ собственныхъ существенныхъ интересахъ церковь принуждена была терпѣть въ извѣстныхъ предѣлахъ существованіе государства, потому что она больше всего нуждалась въ немъ для защиты своей дѣятельности, своихъ правъ и своихъ имуществъ. На полное же устраненіе государства можно было смотрѣть какъ на цѣль, имѣющуюся въ виду въ отдаленномъ будущемъ. Поэтому государство, поскольку оно оказывалось полезнымъ и даже необходимымъ орудіемъ для основанія и дальнѣйшаго развитія царства божія, было включено въ систему послѣдняго; такъ что государство божіе обнимало собою и церковь и служащее божественнымъ цѣлямъ спасенія свѣтское государство. Вормскій соборъ 829 года употреблялъ названіе церкви для обозначенія государства божія, заключающаго въ себѣ и духовную и мірскую власть [3]). Епископъ Оттонъ фрейзингскій неоднократно примѣнялъ слово церковь въ этомъ болѣе широкомъ смыслѣ [4]). Приведенныя выше слова епископа Сильвы Кандиды о «мірскихъ властяхъ въ средѣ церкви» выражаютъ собою то-же представленіе. Практическая необходимость государства заставила средневѣковье противопоставить теоріи, выведенной изъ абстрактной логики религіозной системы о преступномъ происхожденіи государства, другой взглядъ, обоснованный съ точки зрѣнія практическихъ интересовъ. Это посредствующее ученіе, хотя и признавало, что государство было учреждено въ бѣдственномъ состояніи грѣховности, но утверждало, что оно возникло не изъ грѣховныхъ побужденій, а напротивъ въ качествѣ орудія защиты противъ грѣха. Согласно этой умѣренной теоріи, государство не было твореніемъ грѣха, дѣломъ дьявола, какъ думалъ Григорій VII, или даже причиной грѣха, какъ утверждалъ Le roman de la rose; напротивъ, оно было, какъ говоритъ Данте,

[1]) Adversus Simoniacos, lib. III, 21.

[2]) Reg. de negot. imp., nr. 79, ep. Innoc. III, ed. Baluz. I, 724.

[3]) M. G., т. 3, стр. 333.

[4]) M. G. т. 20, стр. 194.

«спасительнымъ средствомъ противъ грѣховной слабости». Въ такомъ-же смыслѣ высказался парижскій канцлеръ Жерсонъ: «гражданское или государственное управленіе было введено изъ за грѣха [1]). Конечно, Ѳома Аквинскій считалъ возможнымъ государственное управленіе и въ состояніи невинности, именно по двумъ причинамъ: во первыхъ потому, что человѣкъ есть существо общественное, а общественная жизнь невозможна безъ предоставленія одному лицу преимущества передъ другими; во вторыхъ, что въ интересѣ всѣхъ требуется, чтобы тотъ, кто отличается отъ другихъ большимъ знаніемъ и правильнымъ пониманіемъ, могъ бы выказывать и на дѣлѣ это свое превосходство [2]). Но онъ былъ далекъ отъ того, чтобы на этомъ основаніи признавать божественнымъ учрежденіемъ государство, существующее при настоящемъ состояніи человѣчества. Напротивъ, теперешнее государство представлялось и ему какъ зло, сдѣлавшееся необходимымъ вслѣдствіе грѣхопаденія. Ѳома причисляль его къ несовершенствамъ тѣлесной жизни, отъ которыхъ человѣка не избавило искупленіе, цѣлью котораго было только спасеніе душъ. Какъ люди, хотя они и получили участіе въ искупленіи, остаются подвержены всѣмъ тѣлеснымъ наказаніямъ, такъ и послѣ искупленія, какъ и до него, сохраняется зависимость ихъ отъ законовъ мірскаго государственнаго устройства. «Зависимость одного человѣка отъ другого распространяется лишь на его тѣло, а не на душу, которая остается свободной. Въ настоящемъ состояніи нашей жизни, мы освобождены благодатію Христа отъ несовершенствъ нашей души, но не тѣла, какъ это явствуетъ изъ словъ апостола къ римлянамъ, когда онъ говоритъ о самомъ себѣ, что онъ по духу служитъ закону Божію, а по плоти закону грѣха. Поэтому тѣ, кто черезъ благодать сдѣлались сынами Божіими, свободны отъ духовнаго рабства грѣху, а не отъ тѣлеснаго подчиненія, въ которомъ они держатся мірскими властителями» [3]).

Такимъ образомъ значеніе государства сводилось къ общественному договору, заключенному съ цѣлью защиты противъ преступнаго насилія. Такой взглядъ былъ общераспространеннымъ въ средніе вѣка и признавался какъ государственною, такъ

[1]) *Goldast*, Monarch. s. rom. imp., т. 2, стр. 1403.
[2]) Summa theol., II. 2, quaest. 96, art. 6.
[3]) Id., I, 1. quaest. 104. art. 4.

и церковною партіями. Согласно этому ученію, возникшее вслѣдствіе грѣхопаденія несогласіе заставило болѣе слабыхъ соединиться для защиты противъ разбойническаго насилія и вручить охрану ихъ союза одному человѣку, отличавшемуся наибольшей силой и благоразуміемъ. Этотъ договоръ, заключенный подъ принужденіемъ необходимой обороны, и былъ началомъ правительственной власти. «Знай, говорилъ въ 1158 году архіепископъ миланскій императору Фридриху I, ссылаясь на Юстиніановскіе законы, что всякое право народа на законодательство передано тебѣ. Твоя воля есть право, какъ сказано: «что царь находитъ хорошимъ, то имѣетъ силу закона», ибо народъ передалъ ему и перенесъ на него все свое господство и всю свою власть» [1]). Это мнѣніе объ общественномъ договорѣ, вынужденномъ грѣхомъ и послужившимъ основаніемъ для государственной власти, нашло себѣ выраженіе и въ свѣтскомъ законодательствѣ. Такъ императоръ Фридрихъ II въ предисловіи къ изданному имъ для королевства Сициліи своду законовъ говоритъ: «Подъ давленіемъ необходимости устройства взаимныхъ отношеній и дѣйствіемъ божественнаго провидѣнія даны народамъ правители, которые бы обуздывали преступный произволъ» [2]). Въ такомъ же смыслѣ императоръ высказался въ грамотѣ 1239 года, которою онъ назначалъ своего сына Энціо имперскимъ легатомъ въ Италіи: «Ибо, говорится въ этой учредительной грамотѣ, родъ человѣческій охотно обошелся бы безъ ига власти и люди не отказались бы отъ свободы, данной имъ природою, если бы безнаказанная свобода преступленія не усилилась въ очевидный ущербъ человѣческому роду; вслѣдствіе чего люди были поставлены въ необходимость подчиниться правосудію и подчинить свободу рѣшенію суда» [3]). Такимъ образомъ господство правителей основывалось на добровольномъ подчиненіи общества ихъ волѣ. Но, такъ какъ это добровольное подчиненіе связано было съ совершенно опредѣленными условіями, а именно доставленіемъ внутренней и внѣшней защиты, то, разсуждая послѣдовательно, оно могло быть всегда взято назадъ, если властитель не исполнялъ возложенныхъ на него обязанностей. Въ спорѣ государства съ церковью это ученіе о правѣ отказа отъ общественнаго договора

[1]) *Otto Friesing*, Gest. Frider. imp. IV, c. 4, M. G., т. 20, стр. 446
[2]) *Huillard-Bréholles*, Hist. diplom. Frider. II, IV, 1, стр. 3 и сл.
[3]) M. G., 11, II, стр. 331; *Huillard-Bréholles*, l. c., IV, 1, стр. 358.

имѣло довольно большое значеніе. Неоднократно сторонники церковной партіи основывали свое требованіе о низложеніи императора, ссылаясь на это ученіе и его выводы. «Не ясно-ли, спрашивалъ Мансгольдъ-фонъ-Лаутербахъ, что справедливо отнять возложенное званіе и освободить народъ отъ подчиненія тому, кто самъ раньше нарушилъ договоръ, которымъ онъ былъ возведенъ въ это званіе» [1])?

Такимъ образомъ въ средніе вѣка государству приписывалось такое же происхожденіе, какъ и позднѣе въ эпоху возрожденія и въ XVIII столѣтіи. Но цѣль средневѣковаго ученія объ общественномъ договорѣ была существенно другая, чѣмъ та, которая связывалась французскимъ образованнымъ обществомъ съ ученіемъ Руссо. Французская интеллигенція желала ученіемъ объ общественномъ договорѣ доказать высшее право народа по отношенію къ королевской власти, а средніе вѣка — высшее право церкви передъ правами свѣтскаго государства. Если происхожденіе послѣдняго обусловливалось волей народа, то оно не могло быть въ тоже время учрежденіемъ божественнымъ. «Мірское владычество, говорилъ канцлеръ Оттона IV, началось по попущенію Божію, но не по повелѣнію Божію, такъ какъ въ основаніи его лежало притѣсненіе» [2]). А такъ какъ, съ другой стороны, церковь основана была непосредственнымъ дѣйствіемъ воли Божіей, то ученіе о договорѣ давало историческое доказательство безконечно болѣе высокаго авторитета церкви. Иннокентій IV высказалъ въ слѣдующихъ словахъ мысль, лежавшую въ основѣ этого средневѣковаго ученія о договорѣ: «Оба, и королевская власть и священство, существуютъ въ народѣ божіемъ; священство по божескому призванію, а королевская власть по человѣческому принужденію» [3]). Принимая это ученіе о происхожденіи государства, мірскія власти въ тоже время косвенно утверждали и притязанія церкви на верховенство ея надъ государствомъ. Историческое доказательство мірского характера государства и вытекавшаго изъ этого характера права церкви на главенство и составляло основную мысль средневѣковаго ученія объ общественномъ договорѣ. Поэтому оно и исходило отъ духовенства, тогда какъ новѣйшее ученіе объ общественномъ договорѣ исходило

[1]) Отчетъ о засѣданіи Баварской академіи. 1868 г., II, стр. 325.

[2]) *Leibnitz*, Scr. rer. brunsvicens., т. I, стр. 882.

[3]) Registr. de neg. imp., nr. 18, въ письмахъ Иннокентія, изд. Baluz, стр. 693.

отъ партіи, которая столько же отрицала авторитетъ церкви, какъ и королевскую власть.) Если же церковь, подобно новѣйшимъ теоріямъ, выводила изъ ученія о договорѣ право отказа отъ повиновенія правительственнымъ властямъ, то это дѣлалось не съ тѣмъ намѣреніемъ, чтобы дать это право народу, а чтобы присвоить его себѣ. Тамъ, гдѣ она предоставляла подобное право мірянамъ, какъ, напримѣръ, въ 1077 году въ Форхгеймѣ, тамъ это дѣлалось лишь въ томъ предположеніи, что міряне дѣйствовали по довѣренности церкви.

---

2. ЗАДАЧИ ГОСУДАРСТВА И ПОЛОЖЕНІЕ, ЗАНИМАЕМОЕ ИМЪ ВЪ ГОСУДАРСТВѢ БОЖІЕМЪ.

Представленіе о томъ, что государство имѣетъ не божественное, а человѣческое происхожденіе и сущность, было твердо-установленнымъ руководящимъ принципомъ при опредѣленіи принадлежащаго ему круга дѣятельности и власти. Прежде всего этому основному положенію соотвѣтствовало то, что происходящая отъ Бога церковь должна быть совершенно изъята изъ подъ власти и юрисдикціи государства. Уже древняя церковь, ссылаясь на слова Христа «отдавайте кесарево кесарю, а Божіе Богу» и выставляя на видъ разнородность обѣихъ сферъ, выражала стремленіе къ свободѣ, т. е. къ независимости ея отъ государства. Средневѣковая церковь тоже положила въ основу своей политики это представленіе христіанской древности объ отношеніи государства къ церкви. Папы и епископы, для объясненія и обоснованія своихъ намѣреній, всегда ссылались на сужденія древней церкви. Слова, обращенныя когда-то Амвросіемъ къ императору Θеодосію,—«императору принадлежатъ дворцы, а священникамъ церкви»,—были выраженіемъ, на которое обыкновенно ссылались въ средніе вѣка [1]). Григорій VII неоднократно заявлялъ, ссылаясь на свидѣтельство древней церкви, что «свобода» церкви была цѣлью его стремленій [2]); а Каликстъ II писалъ Генриху V: «церковь должна владѣть тѣмъ, что принадлежитъ Христу, а императоръ тѣмъ, что принадлежитъ ему» [3]).

[1]) Ср. напр. сочиненіе *Widos'a* феррарскаго: De scismate Hildebrandi, 1 c. 4.

[2]) Reg. I, 46, s. 64; III, 10, s. 221; IV, 3, s. 246; VII, 14a, s. 398.

[3]) *Watterich.*, II, стр. 146.

На основаніи этого раздѣленія обѣихъ сферъ, императору была передана область земныхъ интересовъ, а папѣ — духовныхъ. «Строеніе міра въ отношеніи временнаго управленія подчинено мірскимъ правителямъ», говорилъ Гонорій III [1]). Жившій въ четырнадцатомъ столѣтіи Гюго де-Сенъ-Викторъ утверждалъ, что «власти короля подлежатъ земныя дѣла, а папѣ духовныя и все, что относится къ духовной жизни» [2]). При каролингахъ и во время правленія нѣмецкихъ императоровъ, государство со своей стороны все болѣе и болѣе отступалось отъ своей юрисдикціи надъ духовенствомъ и предоставляло ему право собственнаго суда. Только по отношенію къ занятію высшихъ епископскихъ мѣстъ, государственная власть не хотѣла уступить настоятельнымъ требованіямъ церкви, но желала сохранить полученныя ею права, такъ какъ интересъ государства требовалъ, чтобы оно не выпускало совсѣмъ изъ своихъ рукъ соединенное съ назначеніемъ на епископскія должности право раздачи большихъ имперскихъ леновъ. Вызванная по поводу этого вопроса Григоріемъ VII борьба между церковью и государствомъ окончилась Вормскимъ конкордатомъ 1122 года, который старался установить твердую разграничительную линію между переходившими одни въ другія государственными и церковными отношеніями. Избраніе епископовъ и аббатовъ было по постановленіямъ конкордата изъято изъ подъ власти королей, которымъ было предоставлено только пожалованіе регалій, и то лишь въ нѣмецкомъ королевствѣ ранѣе посвященія, а въ Бургундіи и въ Италіи послѣ него. Въ Англіи такой же результатъ былъ достигнутъ нѣсколькими годами раньше, при королѣ Генрихѣ I.

Но вмѣстѣ съ духовными дѣлами были заодно изъяты изъ вѣдѣнія мірскаго государства и всѣ тѣ обширныя области жизни, устройство которыхъ духовныя сферы считали своей спеціальной задачей, т. е. всѣ тѣ культурныя стремленія, которыя имѣли прямое или косвенное значеніе для будущей жизни и потому включены были въ кругъ духовныхъ заботъ о спасеніи души. Къ этимъ областямъ, отнесеннымъ къ вѣдѣнію духовенства, принадлежали прежде всего всѣ идеальныя культурныя задачи. Наука и искусство и способствующая ихъ изученію школа были поэтому всецѣло переданы въ руки церкви. Затѣмъ государство было устранено отъ всей области благотворительности, отъ попеченія о бѣдныхъ и больныхъ,

1) Regest. Honor., III, I, 15.

2) Cp. *Philipps*, Kirchenrecht, III, 1, 186.

такъ какъ признавалось, что дѣла милосердной любви прежде всего касаются церкви. Точно также отнесены были къ вѣдѣнію церкви всѣ тѣ отдѣлы гражданскаго и уголовнаго права, которые такъ или иначе, прямо или косвенно, затрагивали интересы будущей жизни. Во всякомъ случаѣ церковь имѣла, или по крайней мѣрѣ предъявляла, право, на юрисдикцію въ дѣлахъ объ опекѣ и завѣщаніяхъ, въ спорахъ о десятинѣ и патронатѣ; ея суду подлежали дѣла о такихъ преступленіяхъ, какъ богохульство, святотатство, нарушеніе святости брака и т. п. Вообще она требовала для себя право суда по всѣмъ тѣмъ вопросамъ права, въ которыхъ заключался какой нибудь грѣхъ. Поэтому, согласно религіозной теоріи, значительно большая часть вопросовъ законодательства и судопроизводства была исключена изъ сферы вѣдѣнія государства. За исключеніемъ этихъ отдѣловъ, за государствомъ не осталось другихъ задачь, кромѣ внѣшней и внутренней защиты. Призывъ на военную службу и веденіе войны, монетная регалія, взиманіе податей и пошлинъ, ограниченное верховное право суда и полицейская власть составляли все содержаніе средневѣковаго государства. Наиболѣе выдающійся правитель классическаго періода среднихъ вѣковъ, императоръ Фридрихъ II, который въ своемъ сицилійскомъ королевствѣ расширилъ предѣлы государственнаго управленія больше, чѣмъ какой либо другой монархъ того времени, довольствовался, по крайней мѣрѣ въ теоріи, этими узкими границами государственныхъ задачь. Въ предисловіи къ своему сицилійскому своду законовъ онъ высказываетъ, что государи для того призваны къ управленію, чтобы силою меча защищать церковь отъ нападеній ея враговъ и чтобы по возможности охранять для народовъ миръ и справедливость [1]). Согласно съ этимъ, въ своей конституціи 1239 года, онъ говоритъ, что императорская власть установлена не только для того, чтобы повелѣвать, но чтобы служить благу народа, охраняя миръ и справедливость [2]). Церковь, говоритъ онъ въ своемъ знаменитомъ письмѣ къ христіанскимъ князьямъ, относящемся къ тому же году, установлена на землѣ для «попеченія», а государство для «защиты». Хотя эти выраженія очень общи и не ясны, однако очевидно, что подъ первымъ понятіемъ (ad cautelam) императоръ разумѣлъ заботу о духовныхъ

1) *Huill. Bréh.*, lib. 1, c. IV, 1, стр. 4.
2) L. c., V, 1, стр. 358.

благахъ, а подъ вторымъ (ad tutelam) внѣшнюю охрану жизни [1]). Церковная теорія еще болѣе сузила этотъ кругъ задачъ государства. По мнѣнію люттихскаго епископа Вацо, задача государства состояла даже исключительно въ наказаніи преступленій. Когда въ 1046 году Генрихъ III замѣтилъ ему, что и онъ, императоръ, тоже помазанъ священнымъ миромъ, то епископъ отвѣчалъ: «Ваше помазаніе другое и очень различно отъ священническаго, потому что вы принимаете его для того, чтобы убивать, мы-же для того, чтобы животворить согласно волѣ Божіей. Поэтому на сколько жизнь выше смерти, на столько-же конечно наше помазаніе выше вашего»[2]). Біографъ епископа считаетъ глупую дерзость его за божественную мудрость. Точно такой-же взглядъ, какъ у Вацо, былъ потомъ у Іоанна Салисбюрійскаго. Онъ представлялъ государство олицетвореннымъ въ образѣ палача [3]). Бертольдъ Регенсбургскій выразилъ все содержаніе средневѣковаго государства, опредѣливши, что обязанность всѣхъ мірскихъ властей, отъ помѣщика до императора, состоитъ въ томъ, чтобы защищать христіанство «vor dieben und vor roubern unde brennern, vor jüden, vor heiden unde vor ketzern, vor meineidern unde vor unrehtem gewalte»[*]).

Такимъ образомъ въ системѣ христіанскаго царства божія государству предоставлялись лишь низшія задачи, тогда какъ въ вѣдѣніе церкви отведена была вся область высшей духовной и нравственной культуры. Притомъ оставшіеся за государствомъ предметы дѣятельности по преимуществу имѣли такой характеръ, что ими на принадлежащихъ къ государству людей налагались тяжелыя бремена и обязанности, тогда какъ на долю церкви приходились преимущественно такія задачи, исполненіемъ которыхъ людямъ, принадлежащимъ къ ней, дѣлались духовныя и матеріальныя благодѣянія. По содержанію своей дѣятельности, государство было представителемъ только матеріальной силы, тогда какъ церковь—представительницей всѣхъ дѣлъ мира и человѣколюбія. Званіе священника, писалъ Петръ Даміани марк-

1) *Huill. Bréh.*, стр. 348.

2) Anselmi gest. episc.-leod., M. G., т. VIII, стр. 230.

3) I, Polycr., lib. 4, c. 3.

4) Т. I, стр. 144.

*) Противъ воровъ, разбойниковъ и поджигателей, противъ жидовъ, язычниковъ и еретиковъ, противъ клятвопреступниковъ и противъ несправедливаго насилія.

графу Готтфриду Тусційскому, не то, что званіе свѣтскаго судьи. «Первый долженъ скрывать въ глубинѣ души сокровища благочестія и на лонѣ материнскаго милосердія напоять своихъ чадъ изъ обильныхъ сосцовъ мудрости, обязанность-же послѣдняго наказывать виновныхъ, исторгая изъ ихъ рукъ невинныхъ, утверждать силою право и справедливость и не охладѣвать въ ревности къ исполненію требованій закона» [1]). Еще болѣе опредѣленно высказалъ эту противоположность между задачами государства и церкви принадлежавшій къ папской партіи канцлеръ Оттона IV Гервасій Тильбюрійскій. «Двумя властями, Государь, писалъ онъ, управляется этотъ міръ, священствомъ и королевской властью. Священникъ проситъ, король приказываетъ; священникъ отпускаетъ грѣхи, король наказываетъ преступленія; священникъ связываетъ и разрѣшаетъ души, король наказываетъ и умерщвляетъ тѣло» [2]). Такимъ образомъ раздѣленіе обѣихъ областей приводило къ тому, что на долю государства приходились грубыя предварительныя работы, подготовлявшія церкви почву для выполненія ея божественныхъ культурныхъ цѣлей. Слова, съ которыми папы должны были обращаться къ императору при врученіи ему знаковъ свѣтской власти во время торжества коронованія въ Римѣ, заключали въ себѣ нѣкоторымъ образомъ публичное выраженіе установленной церковью программы государственной дѣятельности. Центромъ тяжести всѣхъ задачъ, входившихъ въ содержаніе императорскаго званія, были, по словамъ, высказываемымъ при этомъ случаѣ папами, защита церкви, охрана правой вѣры, подчиненіе и обращеніе въ христіанство языческихъ народностей и истребленіе еретиковъ, язычниковъ и вообще всѣхъ враговъ церкви [3]). А такъ какъ обязанности императора отличались только по степени, а не по существу, отъ обязанностей всѣхъ вообще свѣтскихъ правителей, то вышеуказанныя слова римскаго папы выражали собою вмѣстѣ съ тѣмъ и все, что въ средніе вѣка признавалось законными обязанностями свѣтскаго государства. Защита церкви, основаніе и надѣленіе имуществами епископствъ и монастырей, приведеніе къ покорности еретиковъ и языческихъ племенъ, путешествія въ Римъ и

1) Ep. ed. Constant. Caetenus, Paris, 1610, стр. 640.

2) *Gervas. Tilber.* Otia imperialia у Лейбница, ss. rer. Brunswic., I, 881.

3) Ср. *Waitz*, Die Formeln der deutschen Königs- und Kaiserkrönung, въ трудахъ кор. общ. наукъ въ Геттингенѣ, 18 т., стр. 62 и сл.; M. G., lib. II, стр. 78 и 191.

крестовые походы,—таковы были на дѣлѣ въ теченіи многихъ столѣтій наиболѣе видные пункты внутренней и внѣшней политики христіанскихъ государствъ.

Такое раздѣленіе верховной власти, при которомъ на долю церкви доставались всѣ высшія задачи культуры, на долю же государства приходилось только установленіе необходимыхъ для выполненія этихъ задачь предварительныхъ условій, конечно основано на предположеніи о болѣе высокомъ авторитетѣ церкви. Когда на церковь смотрѣли какъ на божественное, а на государство какъ на человѣческое учрежденіе, то признавали, что первая не только различна отъ второго по своей природѣ, но въ тоже время и безконечно выше его. Если же такимъ образомъ разнородность обѣихъ учрежденій принималась за мѣрило для установленія ихъ взаимныхъ отношеній, то право церкви на управленіе всѣми земными дѣлами вытекало отсюда съ логической необходимостью. Такъ называемая свобода церкви, подъ которой до Григорія VII разумѣлось отдѣленіе церкви отъ государства и отъ всѣхъ мірскихъ дѣлъ, съ этого времени сдѣлалась равнозначущею съ господствомъ ея надъ государствомъ. Во имя этой свободы оправдывались всѣ вторженія церкви въ сферу свѣтскихъ властей. Ради «свободы церкви» Иннокентій IV предписалъ низложеніе Фридриха II и назначеніе новаго короля [1]) и наконецъ проповѣдалъ крестовый походъ противъ Штауфеновъ [2]). Даже жестокія преслѣдованія еретиковъ должны были служить для возстановленія «церковной свободы», какъ объяснялъ папа Григорій IX въ буллахъ, изданныхъ въ 1233 и 1239 годахъ [3]). Сверхъестественный характеръ церкви являлся законнымъ основаніемъ для ея владычества надъ міромъ.

Это право церкви на міровое владычество выводилось какъ изъ общихъ божественныхъ и спасительныхъ ея задачъ, такъ затѣмъ и изъ установленной церковью связывающей и разрѣшающей власти священства. Переданная духовенству власть связывать и разрѣшать подчиняла суду церкви земныя власти по всѣмъ вопросамъ, которые имѣли значеніе для церкви, а за тѣмъ и по всѣмъ вопросамъ, касающимся религіозной вѣры и нравственнаго поведенія. Но, такъ какъ, во-первыхъ, церковь должна была имѣть какой нибудь интересъ почти во всѣхъ вопросахъ

[1]) *Huill. Bréh.*, VI, 400.

[2]) L. c., 433.

[3]) *Henke*, Konrad von Marburg, 65, *Huill.-Bréh.*, V, 331 и сл.

какъ общей политики, такъ и ежедневной жизни, такъ какъ, затѣмъ, почти всѣ спорные вопросы общественной или частной жизни имѣли какое нибудь соприкосновеніе съ религіей или нравственностью, то всѣ эти дѣла подлежали также вѣдѣнію духовной власти. Однако, обладаніе этой властью само по себѣ еще не заставляло церковь выводить изъ своихъ судебныхъ рѣшеній непосредственныя мірскія юридическія слѣдствія. Напротивъ, духовный характеръ связующей и разрѣшающей власти самъ по себѣ требовалъ бы, чтобы послѣдствія ея рѣшеній ограничивались чисто духовной цензурой. Но это распространеніе духовной юрисдикціи на сферу свѣтской власти вытекало изъ общаго божественнаго призванія церкви. которое требовало безусловнаго подчиненія ея устрояющей и направляющей рукѣ всѣхъ мірскихъ дѣлъ и отношеній. При такомъ верховномъ положеніи церкви, духовная власть связывать и разрѣшать по необходимости превратилась въ право всемірнаго владычества. Поэтому средневѣковая церковь, такъ же какъ и древнехристіанская церковь временъ Амвросія и римскаго епископа Геласія, выводила свое право на всемірное владычество, какъ изъ божественности задачъ священническаго званія, такъ и изъ своего права связывать и разрѣшать. Передача черезъ посредство церкви даровъ божественной благодати и соединенная съ нею власть связывать и разрѣшать были основаніями для признанія за церковью права на всемірное владычество. «Какой король или императоръ, писалъ Григорій VII въ вышеприведенномъ письмѣ къ епископу метцскому Герману, могъ въ силу своего званія исторгнуть христіанина изъ подъ власти дьявола черезъ таинство крещенія, присоединить его къ чадамъ Божіимъ и охранить его священнымъ мѵропомазаніемъ? И, что всего важнѣе въ христіанской вѣрѣ, кто изъ нихъ могъ словомъ своимъ создать тѣло и кровь Христову, или кому изъ нихъ дана была власть связывать и разрѣшать на землѣ и на небѣ? Изъ этого ясно видно, на сколько выше званіе священника». Иннокентій III говорилъ посланнику Филиппа Швабскаго: «Короли помазываются священниками, а не священники королями. Тотъ-же, кто помазывается, меньше того, кто помазываетъ»[1]). Въ привѣтственной рѣчи, приписываемой Бернарду Клервосскому и обращенной къ собравшемуся на соборъ духовен-

1) Registr. de negot. imp. nr. 18, въ письмахъ Иннокентія, изд. Балюза, стр. 692.

ству, говорится: «Богъ поставилъ васъ впереди королей и императоровъ; наше званіе онъ возвысилъ надъ всѣми званіями, даже выше ангеловъ и архангеловъ, выше господствъ и престоловъ; ибо, подобно тому какъ онъ избралъ для совершенія искупленія не ангеловъ, а сѣмя Авраамово, такъ и совершеніе таинства тѣла и крови Христовыхъ онъ ввѣрилъ не ангеламъ, а людямъ и даже однимъ священникамъ» [1]). Въ заключеніи этой проповѣди говорится: «Господство прелатовъ двояко. Они имѣютъ ключи церковные, которыми они запираютъ такъ, что уже никто не можетъ открыть, и отпираютъ такъ, что уже никто не можетъ запереть. Они имѣютъ также регаліи, потому что они владѣютъ городами и мѣстностями. Имъ принадлежитъ не только епископская, но и консульская власть» [2]). Картезіанскій пріоръ Гвиго, современникъ Бернарда, въ письмѣ къ одному кардиналу, поставилъ такой вопросъ: «на сколько было-бы лучше, если-бы церкви давали законы дворамъ, а не наоборотъ дворы церквамъ, или развѣ дворы дали Христа церквамъ, а не церкви дворамъ?» [3]). Ѳома Аквинскій тоже выводилъ утверждаемое имъ подчиненіе королевской власти священству изъ божественности учительскаго званія послѣдняго. У языческихъ народовъ и у евреевъ, замѣчаетъ онъ, это отношеніе было обратнымъ, потому что у тѣхъ и другихъ цѣль культа состояла въ пріобрѣтеніи земныхъ благъ; «въ новомъ-же законѣ священство занимаетъ высшее положеніе, потому что оно ведетъ людей къ достиженію небесныхъ благъ; поэтому въ законѣ Христовомъ короли должны быть подчинены священникамъ» [4]). «Потому что, продолжаетъ онъ далѣе, конечная цѣль настоящей жизни есть небесное блаженство. Къ обязанностямъ королевскаго званія относится устроеніе жизни множества людей такимъ образомъ, чтобы она вела къ достиженію небеснаго блаженства, такъ что король долженъ приказывать все то, что этому способствуетъ, и запрещать все то, что этому противодѣйствуетъ. Путь же къ истинному спасенію и препятствія къ его достиженію познаются изъ закона Божія, наученіе которому относится къ обязанностямъ священническаго званія» [5]).

1) *Bernh. Clairv.* opp. Parisiis, 1719, т. II стр. 756.

2) L. c., стр. 763

3) L. c., стр. 1067.

4) De regimine princip., кн. I. гл. 14.

5) Id., кн. I, гл. 15.

Но, если божественное учительское призваніе духовенства возвышало его вообще надъ свѣтскою государственною властью, то это въ особенности относилось до высшаго епископа церкви, римскаго папы. Уже римскій епископъ Геласій высказалъ это въ письмѣ къ восточно-римскому императору Анастасію въ слѣдующихъ словахъ: «если вѣрующіе должны склонять головы предъ всѣми священниками, правильно отправляющими божественное служеніе, то въ еще большей степени должны они повиноваться замѣстителю святаго престола, который высочайшей волей божіей поставленъ былъ надъ всѣми священниками и который съ того времени благоговѣйно почитается всею церковью». Ѳома Аквинскій къ вышесказанному утвержденію, что королевская власть должна быть подчинена священству, добавляетъ: «и въ особенности высшему священнику, преемнику Петра апостола, намѣстнику Христа, римскому епископу, которому всѣ христіанскіе короли должны быть вполнѣ послушны, какъ самому Іисусу Христу» [1]). Именно потому, что по понятіямъ церкви Петру и его преемникамъ дана была общая власть связывать и разрѣшать, папа былъ облеченъ судебною властью божіей и самимъ Христомъ назначенъ намѣстникомъ божіимъ на землѣ, слѣдовательно полнымъ распорядителемъ божественнаго управленія міромъ.

Папы такъ и смотрѣли на міродержавство, какъ на выполненіе воли божіей, входящее въ составъ учрежденія апостольскаго первоверховенства. Такъ Иннокентій III утверждалъ, что «Господь далъ Петру въ управленіе не только всю церковь, но и всю землю [2]). Тотъ-же папа въ письмѣ къ французскому дворянству въ 1213 году высказалъ, «что въ лицѣ настоятеля римскаго престола соединены высшее священническое достоинство и неограниченная власть королей» [3]). Григорій IV писалъ въ 1244 году константинопольскому патріарху, что церковь получила отъ Христа два меча, матеріальный и духовный; послѣднимъ она распоряжается сама, тогда какъ первый направляется военнымъ человѣкомъ по ея указанію. Такъ же и Иннокентій IV утверждалъ, что съ переданнымъ Петру епископскимъ первоверховенствомъ была соединена и королевская власть. Въ

[1]) De regim. princ., гл. 14.
[2]) Epp. II, 209.
[3]) Decret. Gregorii IX., lib. IV, tit. 17, 13.

письмѣ своемъ, написанномъ въ 1245 году въ отвѣтъ на адресованное ко всѣмъ князьямъ посланіе императора Фридриха II, онъ говоритъ: «Христосъ учредилъ не только священническое но и королевское господство, и далъ св. Петру одновременно бразды управленія какъ земнымъ, такъ и небеснымъ царствомъ, что ясно обозначается тѣмъ, что ему вручены многіе ключи» [1]). То же утверждалъ и Іоаннъ XXII: «Самъ Богъ передалъ ему (т. е. римскому епископу) права и на земное и на небесное царство» [2]).

Всемірное владычество церкви и римскаго епископа съ такой логической необходимостью вытекало изъ идеи божественнаго намѣстничества, что Григорій VII въ письмѣ своемъ къ мецскому епископу могъ поставить такой вопросъ: «кто-же, сколько нибудь обладающій разумомъ и знаніемъ, можетъ усомниться въ томъ, что священники должны стоять выше королей?» А біографъ Иннокентія IV утверждалъ, «что нужно быть прямо безумнымъ, чтобы не признавать, что власть императора и королей должна быть подчинена власти папы» [3]). Папа Бонифацій VIII въ своей буллѣ ausculta fili, 1301 года, называлъ безумными и невѣрующими всѣхъ, сомнѣвающихся въ томъ, что таково властное положеніе папы. Сознавая такое божественное значеніе своего званія, Иннокентій III могъ правильно выводить изъ этого сознанія, что уничиженіе передъ нимъ не только не постыдно, но заслуживаетъ такого-же уваженія, какъ и уничиженіе передъ Богомъ «Не оскорбительно для тебя, писалъ онъ англійскому королю Іоанну, а напротивъ похвально, унижаться передъ намѣстникомъ того, кто есть царь царей и владыко владыкъ, кто даетъ царство королямъ и власть князьямъ» [4]). Въ другомъ письмѣ онъ сравнивалъ папское господство съ «благимъ игомъ» Христа, которое не отягощаетъ, а напротивъ даетъ честь [5]). Адріанъ IV, какъ будто какой богъ, писалъ въ 1155 году въ письмѣ къ королю Іерусалимскому: По волѣ божіей благодати мы находимся на высокой стражѣ апостольскаго престола для того, чтобы нашъ наблюдающій глазъ озиралъ всѣ части свѣта и чтобы мы могли заботливо исправить все то, «въ

[1]) Codex epist. Vatic. Nr. 4957, 49.
[2]) Decret. si fratr. in extrem.
[3]) *Murat.* script. III, 592.
[4]) Epist. XI, 89.
[5]) Epist. II, 4.

чемъ мы усмотримъ противодѣйствіе праву и порядку» [1]. Адріанъ въ самомъ дѣлѣ смотрѣлъ на священниковъ, какъ на боговъ. Въ одной грамотѣ 1159 года къ Фридриху I, онъ писалъ императору, который поставилъ въ письмѣ своемъ къ папѣ свое имя впереди имени папы: «Ставя въ твоемъ письмѣ твое имя впереди нашего, ты дѣлаешь нѣчто необычное, чтобы не сказать дерзкое. А что касается до вѣрности, обѣщанной тобою святому Петру и намъ, то я долженъ замѣтить, что ты требуешь отъ епископовъ, которые однако суть боги и сыны Вышняго, личной присяги и принуждаешь ихъ класть въ твои руки ихъ священныя руки». («Богами» же называлъ священниковъ Іоаннъ Салисбюрійскій [2], ссылаясь, подобно Адріану, на 82 псаломъ. Иннокентій III въ привѣтственной рѣчи, сочиненной для торжества папскаго коронованія, называлъ папу существомъ, посредствующимъ между Богомъ и человѣкомъ. «Воистину, писалъ онъ, намѣстникъ Іисуса Христа стоитъ по серединѣ между Богомъ и человѣкомъ; онъ меньше Бога, но больше человѣка» [3]). Такъ же думалъ умершій въ концѣ тринадцатаго вѣка англійскій францисканскій монахъ Бэконъ, который однако за свои свободомыслящія воззрѣнія, по распоряженію генерала своего ордена, въ теченіе многихъ лѣтъ содержался въ заключеніи. Онъ тоже считалъ папу за сверхземное существо, стоящее между Богомъ и человѣкомъ. Въ своемъ Opus majus онъ въ такихъ словахъ высказывался о принадлежащемъ папѣ авторитетѣ: «Лишь ему одному дано откровеніе и онъ долженъ быть посредникомъ между Богомъ и человѣкомъ и намѣстникомъ божіимъ на землѣ, которому весь родъ человѣческій долженъ подчиняться и вѣрить безпрекословно. Онъ есть законодатель и высшій священникъ, обладающій въ духовныхъ и мірскихъ дѣлахъ всею полнотою власти, какъ человѣкъ—Богъ, какъ говоритъ Авиценна въ десятой книгѣ своей Метафизики, которому послѣ Бога надлежитъ воздавать религіозное поклоненіе» [4]). Римскій епископъ настолько занялъ мѣсто Бога, что оба они составили одну инстанцію. Умершій въ 1328 году Августинъ Тріумфусъ отвергалъ апелляцію на папу Богу, называя ее «смѣшною и легкомысленною», потому что «никто не можетъ

1) Cafari annales, M. G., т. 18, стр. 24.
2) Polycr., кн. 5, гл. 5.
3) Sermo II in consecr. pont. max. in Innoc. op. Colon. 1575, стр. 189.
4) См. Roger Baco *J. Langen'a* въ Historische Zeitschrift, т. 51.

быть больше самого себя, а судъ папы и Бога—одно и то-же» [1]).

Установленіе разницы въ степени достоинства, а не только равноправнаго различія между духовною и свѣтскою властью, было настоящею цѣлью и тѣхъ образовъ, въ которыхъ обыкновенно принято было выражать отношеніе между церковью и государствомъ. Эти обычные въ средніе вѣка образы были душа и тѣло, солнце и луна. Выводимое изъ этихъ сравненій заключеніе прямо приводило къ утвержденію несравненно болѣе высокаго авторитета церкви. Въ словахъ, которыми Іоаннъ салисбюрійскій [2]), кардиналъ—епископъ Сильвы-Кандиды Гумбертъ [3]), и папа Иннокентій III [4]) сравнивали церковь съ душею, а государство съ тѣломъ, заключалось также утвержденіе, что церковь на столько-же выше государства, на сколько душа выше тѣла. Такое же слѣдствіе выводилъ изъ этого сравненія Гуго де-Сенъ-Викторъ. Высказывая положеніе о томъ, что вѣдѣнію короля подлежатъ земныя дѣла, а вѣдѣнію папы духовныя, онъ тотчасъ дѣлаетъ изъ этого выводъ, что «на сколько, однако, духовная жизнь выше тѣла, на столько-же духовная власть превосходитъ по чести и достоинству земную или мірскую». Почти такими же словами выражался объ отношеніи обѣихъ властей Раймундъ сабундскій въ своей Естественной Теологіи [5]). Не менѣе опредѣленно выражалась высшая власть церкви и въ другомъ сравненіи, много разъ употреблявшемся въ средніе вѣка. Григорій VII сравнилъ однажды въ письмѣ своемъ 1080 года къ королю Вильгельму Завоевателю папское и королевское званіе съ солнцемъ и луною. Папа Иннокентій III соединилъ это сравненіе съ первымъ сравненіемъ съ душею и тѣломъ. Какъ солнце, говоритъ онъ, свѣтитъ днемъ, а луна ночью, такъ же и «на небесномъ сводѣ всеобщей церкви установлены два званія, одно бóльшее, управляющее душами, другое меньшее, управляющее тѣлеснымъ міромъ, именно епископское званіе и королевская власть». Это сравненіе тоже имѣло въ виду наглядно выразить не столько разнородность обоихъ учрежденій, сколько въ особенности превосходство церкви надъ государствомъ. «Какъ луна, продолжаетъ Иннокентій, заимствуетъ свой

1) De summa potest. eccl., ad Joannem XXII.

2) Polycr. кн. 5, гл. 2.

3) Advers. simoniacos, libr. III.

4) Epist., ed. Baluz. De negot. imp., ep. 18.

5) Tit. 313.

свѣтъ исключительно отъ солнца и какъ она въ дѣйствительности меньше солнца въ количественномъ и въ качественномъ отношенiи, по своему положенiю и дѣйствiю, такъ и свѣтская власть прежде всего получаетъ блескъ своего достоинства отъ власти епископской [1]).

По своему содержанiю, выставляемыя церковью властныя притязанiя заключали въ себѣ всѣ неограниченныя верховныя права свѣтскихъ государствъ. Церковь присвоила себѣ полномочiе, которое Iегова далъ когда-то пророку Iеремiи: «Я поставилъ тебя въ сей день надъ народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать» [2]). На эти слова ссылались Иннокентiй III [3]) и Иннокентiй IV [4]); Бонифацiй VIII приводитъ ихъ въ своей буллѣ ausculta fili, адресованной къ Филиппу, королю французскому. Церковь выставляла себя, какъ источникъ всякой государственной власти. Переданную ей Богомъ земную власть она вручила прежде всего императору, какъ своему управителю и защитнику, чтобы онъ, смотря по обстоятельствамъ, надѣлялъ ею королей и князей. Составленное во второй половинѣ тринадцатаго вѣка Швабское зерцало въ своихъ вступительныхъ положенiяхъ говоритъ: «Sit nu got des frides fürste heizet, sô liez er zwei swert hie ût erderîche, do er ze himel fuor, ze schirme der kristenheit. Diu lêch got Sant Pêter beidiu, daz eine mit geistlichem gerihte unde daz ander mit wereltlichem gerihte. Daz wereltliche swert des gerihtes daz lihet der pabst dem keiser. Daz geistliche ist dem pabest gesezet, daz er da mit rihte»*). Согласно съ такимъ представленiемъ Бертольдъ регенсбургскiй училъ, что мечъ «sol der bâbest dem keiser lihen» [5]) **. Всякое сомнѣнiе относительно происхожденiя обѣихъ меченосныхъ властей разрѣшено было знаменитой буллой Бонифацiя III отъ 1302 года, въ которой

1) Epp., ed. Baluz., Paris 1682, lib. 1, 401.

2) Iерем., I, 10.

3) Sermo II in consecr. pontif. max. op. Innoc. III, Coloniae, 1595. стр. 189.

4) *Huill. Bréh.*, IV, 397.

* Такъ какъ Господь зовется княземъ мира, то онъ, возносясь къ небу, оставилъ здѣсь на землѣ два меча на защиту христiанскаго мiра. Оба меча Богъ передалъ святому Петру, одинъ для духовнаго суда, другой для свѣтскаго суда. Мечъ свѣтскаго суда папа препоручаетъ императору; духовный же мечъ предоставленъ самому папѣ, чтобы онъ творилъ имъ судъ.

5) Т. 1, стр. 362.

** Папа долженъ предоставить императору.

папа провозгласилъ въ качествѣ догмата вѣры, необходимаго для вѣчнаго спасенія души, что церкви вручены оба меча. «Оба меча, говорится въ этой буллѣ, находятся во власти церкви, духовный и свѣтскій; одинъ употребляется для церкви, а другой самой церковью; одинъ священствомъ, другой королями и воинами, но по волѣ и усмотрѣнію священства».

Церковь хотѣла неограниченно распоряжаться свѣтскимъ мечемъ, даннымъ ей для выполненія ея божественныхъ задачъ. Сообразно со своими потребностями, она хотѣла призывать на господство императоровъ и князей, или сводить ихъ съ трона, хотѣла отнимать у одной націи ея первенствующее положеніе и передавать его другой. Въ обоихъ случаяхъ церковь ссылалась на историческіе прецеденты: относительно перваго случая— на низложеніе меровингскаго короля Хильдериха III при папѣ Захаріи, относительно второго—на переходъ имперіи отъ грековъ къ франкамъ при папѣ Львѣ III. Оба событія церковь представляла, какъ совершившіяся исключительно въ силу дѣйствія ея власти. Ссылаясь на первое событіе, Григорій VII объявилъ императора Генриха IV лишеннымъ трона, а Бонифацій VIII въ 1302 году грозилъ французскому королю Филиппу, что онъ намѣренъ его смѣстить, «какъ слугу», если онъ не покорится. Ссылаясь на второе событіе, папы неоднократно заявляли намѣреніе отнять императорство у нѣмцевъ и передать его Франціи. Въ 1239 г. папскій легатъ чехъ Альбертъ грозилъ герцогу Оттону баварскому, что если князья не выберутъ другого короля на мѣсто отлученнаго Фридриха II, то церковь будетъ, не спрашивая нѣмецкихъ князей, искать новаго короля во Франціи или въ Ломбардіи, вслѣдствіи чего императорство, какъ это и раньше бывало, перейдетъ къ другому народу [1]). Папа думалъ найти подходящаго для этого человѣка въ лицѣ брата французскаго короля, графа Роберта. Однако послѣдній, по совѣту своей матери, отвергъ это предложеніе [2]). Бонифацій VIII предлагалъ брату французскаго короля Филиппа одновременно римскую и греческую короны. Признаніе церковью являлось единственнымъ основаніемъ правъ свѣтской власти.

Поэтому цѣли церкви являлись закономъ, который опредѣлялъ размѣры и продолжительность свѣтской власти. Послушаніе

1) *Schirrmacher*, Kaiser Friedrich II, т. 3, стр. 320, прим. 17.
2) *Alberici* Chronic., M. G., т. XXII, стр. 949.

правителя церкви было условіемъ для того, чтобы его власть признавалась законной. Изъ этого положенія вытекало затѣмъ то слѣдствіе, что правитель, отлученный отъ общенія съ церковью, терялъ и свою корону. Миланскій историкъ Арнульфъ въ своей «Исторіи миланскихъ епископовъ» толкуетъ даже слова апостола Павла—«Бога бойтеся, царя чтите»—въ томъ смыслѣ, что ими почитаніе личности монарха ставится въ зависимость отъ его церковнаго правовѣрія. Изъ того обстоятельства, что въ этихъ словахъ страхъ Божій стоитъ впереди требованія почтенія къ государю, онъ выводитъ заключеніе, что «поэтому не существуетъ обязанности оказывать почтеніе королю, если ему не предшествуетъ истинный страхъ Божій (особенно со стороны короля)» [1]. Еще болѣе рѣзко выражался Іоаннъ салисбюрійскій, который утверждалъ, что всякій князь, поступающій вопреки законовъ церкви, тѣмъ самымъ становился внѣ закона. Сверженіе такого правителя хитростью или силой онъ считалъ дѣломъ не только дозволеннымъ, но похвальнымъ [2]. Какъ раньше Созоменъ, такъ и Іоаннъ оправдывалъ убійство императора Юліана отступника. Хотя, говоритъ онъ, и неизвѣстно, кто пустилъ стрѣлу въ императора, «но былъ-ли то человѣкъ, или ангелъ, несомнѣнно, что онъ дѣйствовалъ по повелѣнію Божію» [3]. Церковь обязывала подданныхъ быть покорными правительственнымъ властямъ по скольку это отвѣчало ея цѣлямъ; но какъ только свѣтская власть оказывалась противною намѣреніямъ церкви, такъ послѣдняя ставила въ такую-же обязанность подданнымъ отпаденіе отъ монарха. И, такъ какъ церковь была обладательницею божественной истины, то и ея воззванія къ клятвопреступленію и измѣнѣ были такими-же божескими повелѣніями, какъ и призывъ къ вѣрности и покорности. Совершенная по приказанію церкви измѣна вассала своему ленному господину не могла отягчать совѣсти вассала, потому что церковь, въ силу данной ей отъ Бога власти связывать и разрѣшать, могла точно также освободить совѣсть отъ присяги. Тѣмъ вассаламъ, которые считали себя обязанными въ силу данной ими клятвы оставаться вѣрными своему отлученному отъ церкви господину, папа Урбанъ II говорилъ: «Если вы ищете для себя отговорку въ

1) Gesta archiep. mediol., кн. V, гл. 7. M. G., т. VIII, стр. 30.
2) Polycr., кн. 8, гл. 20.
3) L. c., гл. 21.

святости присяги, то вамъ слѣдуетъ указать на то, что лучше служить Богу, чѣмъ людямъ; потому что вы никакой властью не можете быть принуждены къ выполненію клятвы, данной вами такому христіанскому властителю, который врагъ Бога и его святыхъ и попираетъ ногами заповѣди Божіи». Подобнымъ же образомъ Григорій IX въ 1235 году объявилъ такое опредѣленіе: «Тотъ, кто обязанъ по какому нибудь договору относительно лица, впавшаго въ ересь, долженъ знать, что онъ освобождается отъ всякихъ обязанностей ленника и подданнаго и вообще отъ всякой зависимости по отношенію къ этому лицу, какой-бы великой твердостью не отличались эти договоры». Практическая политика церкви всегда соотвѣтствовала этимъ общимъ основнымъ положеніямъ. Она оцѣнивала обязанность вассала быть вѣрнымъ государю и права послѣдняго на власть сообразно со своими цѣлями и интересами. Тотъ же папа Григорій VII, который однажды высказалъ: «впрочемъ, мы не желаемъ ни возражать, ни препятствовать тому, что касается до обязанности службы и вѣрности королю» [1]), объявилъ низложеннымъ короля Генриха IV и освободилъ его подданныхъ отъ обязанности повиновенія, потому что Григорій признавалъ политику короля противорѣчащею заповѣдямъ Божіимъ, слѣдовательно тотъ, кто повиновался королю, оказывался ослушникомъ противъ Бога. Такъ же поступалъ и Пасхалій II. Хотя онъ и заявилъ: «мы желаемъ сохранить права королей и никакимъ образомъ ихъ не уменьшать» [2]), тѣмъ не менѣе онъ тоже отлучилъ короля отъ церкви и освободилъ его сына, будущаго Генриха V, отъ вѣрности его отцу. «Ничего, Генрихъ, церковь не желаетъ себѣ присвоить изъ твоихъ правъ», писалъ Каликстъ II Генриху V и наложилъ на него отлученіе на Реймскомъ соборѣ 1119 года за то, что онъ не хотѣлъ отказаться отъ инвеституры имперскихъ духовныхъ князей. Такимъ образомъ признанія церковью правъ свѣтскаго государя на власть и повиновеніе государственнымъ законамъ, требуемое ею отъ подданныхъ, были дѣйствительны только при извѣстныхъ условіяхъ и могли быть всегда взяты назадъ. Поэтому, признаваемое церковью божественное происхожденіе мірского государства не составляло ни малѣйшаго препятствія для проявленія властныхъ

[1]) Reg. V, 5, стр. 202.
[2]) Epist. ad Ruthard. *Jaffé*, IV, стр. 379.

притязаній церкви и не давало никакого ручательства относительно прочности существующаго государственнаго порядка. Со своей стороны, нѣмецкіе князья признали это воззрѣніе церкви уже при первомъ отлученіи, наложенномъ ею на нѣмецкаго короля, постановленіями, состоявшимися въ 1076 году въ Трибурѣ и Оппенгеймѣ. На основаніи прежнихъ имперскихъ законовъ, они предоставили Генриху IV срокъ, годъ и одинъ день, къ которому онъ долженъ былъ снять съ себя отлученіе. На время до этого срока они отняли у короля управленіе дѣлами имперіи, постановивъ, что онъ будетъ навсегда устраненъ отъ дѣлъ, если въ теченіе узаконеннаго срока не получитъ папскаго разрѣшенія. Если такое положеніе признавалось по отношенію къ королю, то примѣненіе его къ князьямъ и королевскимъ чиновникамъ разумѣлось само собою. Соборъ 1254 года въ Альби объявилъ всѣхъ судей, совѣтниковъ и должностныхъ лицъ, подпавшихъ отлученію, устраненными отъ ихъ должностей и вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣлилъ, что всѣ тѣ владѣтели, которые оставятъ отлученныхъ на своей службѣ, подлежатъ сами малому отлученію. По узаконенію 1281 года короля Рудольфа I, графы, свободные владѣльцы и министеріалы, находящіеся подъ отлученіемъ, подвергались изгнанію черезъ годъ и одинъ день, а всѣ прочіе отлученные черезъ шесть недѣль. У отлученныхъ вассаловъ отбирались ленныя владѣнія. Всякая свѣтская власть считалась законно-дѣйствующею лишь до тѣхъ поръ, пока это допускалось церковью.

Подобно правамъ королей, ихъ воиновъ и служащихъ, и права частныхъ лицъ обусловлены были ихъ повиновеніемъ церкви. Принадлежность къ церкви была непремѣннымъ условіемъ всѣхъ государственныхъ правъ и всякаго почетнаго положенія гражданина. Потеря общенія съ церковью имѣла своимъ послѣдствіемъ и потерю гражданскихъ правъ. (Кто отдѣлялся отъ церкви, того послѣдняя отлучала отъ всѣхъ гражданскихъ правъ. Призывая подданныхъ къ возстанію противъ ихъ непокорныхъ правителей, церковь, съ другой стороны, точно также приглашала послѣднихъ къ преслѣдованію и наказанію ихъ подданныхъ, неповинующихся ея заповѣдямъ.) Она требовала, чтобы, черезъ извѣстный срокъ послѣ наложеннаго ею отлученія, свѣтская судебная власть постановляла приговоръ объ изгнаніи виновнаго. «Swaz der bâbest mit dem banne gerihten mac, daz sol der kaiser und an-

der wertliche rihter mit dem swerte rihten» и * училъ Бертольдъ регенсбургскій [1]. Филиппъ швабскій обѣщалъ въ 1205 г. папѣ Инокентію III издать общій законъ, по которому изгнаніе изъ имперіи должно было вступать въ силу тотчасъ послѣ папскаго отлученія [2]). Фридрихъ II въ своей привилегіи 1220 г. объявилъ нѣмецкимъ духовнымъ князьямъ свое согласіе на то, чтобы изгнаніе изъ имперіи наступало черезъ шесть недѣль послѣ отлученія и не могло быть отмѣнено прежде отмѣны послѣдняго [3]). Понятно, что съ наибольшею суровостью церковь относилась къ еретикамъ. Соборныя постановленія двѣнадцатаго и тринадцатого столѣтія, направленныя противъ альбигойцевъ и вальденсовъ, отнимали у нихъ всякія гражданскія права. Равно и защитники еретиковъ должны были, согласно постановленію Латеранскаго собора 1213 года, подвергаться отлученію и, если они въ теченіе года не загладятъ своей вины, то теряли всякія гражданскія права. Свѣтская власть со своей стороны подтверждала всѣ требуемыя церковью юридическія послѣдствія отлученія, наложеннаго на еретиковъ. Въ 1184 году Фридрихъ I въ веронской соборной церкви объявилъ всѣхъ еретиковъ лишенными правъ. Генрихъ VI въ 1195 году возложилъ на обязанность городскихъ судовъ въ Римини открытіе и преслѣдованіе еретиковъ. Изданный имъ въ 1195 году указъ распространялъ лишеніе правъ на всѣхъ еретиковъ и опредѣлялъ конфискацію ихъ имуществъ и лишеніе ихъ дѣтей права наслѣдства. Даже тѣ, которые лишь подозрѣвались въ ереси, подвергались лишенію правъ, если они въ теченіе годичнаго срока не очистились отъ подозрѣнія. Кромѣ того, всякая община или лицо, которыя въ теченіи года состояли подъ отлученіемъ, тѣмъ самымъ подвергались императорской опалѣ [4]).

Такимъ образомъ власть римскаго папы была такъ же безпредѣльна, какъ власть Бога. Она была, какъ учила *Естественная теологія* Раймунда Сабундскаго «безпредѣльна, безгранична и безмѣрна» [5]).

---

*) То, за что папою наложено отлученіе, императоръ и другія свѣтскія власти должны наказывать мечемъ.

1) Т. 1, стр. 363.

2) M. G., кн. II, стр. 208 и слѣд.

3) L. c., стр. 236.

4) L. c., стр. 244.

5) Tit. 311.

3. УПРАЗДНЕНІЕ МІРСКОГО ГОСУДАРСТВА.

Управленіе мірскимъ государствомъ еще не исчерпывало собою всего содержанія идеала государства божія. Послѣдній заключительный выводъ его, полное упраздненіе государства и передача всей свѣтской власти непосредственно въ руки церкви, какъ-бы онъ ни казался недостижимымъ въ виду движимаго земными интересами общества мірянъ, тѣмъ не менѣе не забывался вполнѣ. Эта идея, хотя обыкновенно и заслонялась явленіями чувственнаго міра, все-же постоянно просвѣчивала сквозь нихъ, какъ золотая подкладка церковной системы. И церковь даже выводила это требованіе изъ понятія свободы. «Было-бы всего лучше для церковной свободы, писалъ однажды Иннокентій III архіепископу равенискому, если-бы церковь пріобрѣла полную власть въ свѣтскихъ дѣлахъ, какъ и въ духовныхъ [1])». Такъ какъ церковь всегда лишь условно признавала государство, то путь къ этой отдаленной цѣли былъ для нея всегда открытъ безъ того, чтобы она становилась въ противорѣчіе со своимъ ученіемъ о божественномъ правѣ правительственныхъ властей. Какъ въ своемъ первобытномъ безгрѣшномъ состояніи человѣчество не знало мірского государства, а находилось подъ непосредственнымъ управленіемъ Бога, такъ оно должно было когда нибудь и въ будущемъ возвратиться къ такому-же состоянію, когда оно будетъ безъ всякаго мірского посредства подчинено управленію намѣстника божія. Какъ на горизонтѣ видимаго міра земля и небо соприкасаются, такъ чувственное и сверхчувственное сливались въ этой будущей картинѣ христіанскаго государства божія. Всѣ земныя формы были въ немъ устранены и весь міръ устроенъ по образцу божественнаго спасительнаго порядка. Короли и правители полагали свои короны къ ногамъ римскаго папы, такъ что свѣтскаго правительства вообще уже не было и намѣстникъ божій при наступленіи вѣчнаго дня могъ возвратить въ руки Бога всю полноту земного управленія.

Однако-же дѣйствительное положеніе вещей дѣлало существованіе государства еще слишкомъ необходимымъ въ теченіе неопредѣленнаго времени, чтобы церковь могла ясно высказывать эту окончательную цѣль своей политики и разсчитывать на непосредственное рѣшеніе этого вопроса. Только въ отдѣльныхъ,

[1]) Ep. 1, 27.

вышеприведенныхъ выраженіяхъ о грѣховномъ происхожденіи государства, церковь высказывала эту мысль въ болѣе или менѣе скрытой формѣ. Эти далекія цѣли средневѣковаго міросозерцанія въ особенности высказывались въ церковной легендѣ, которая свободно воплощала въ себѣ религіозные идеалы и могла выражать ихъ съ большею ясностью, чѣмъ стѣсненная разнообразными обстоятельствами политика римской куріи. Слѣдуя исключительно идеаламъ, вложеннымъ въ систему религіознаго ученія церкви, легенда ставила на видъ мірскимъ властителямъ, въ качествѣ идеальныхъ образцовъ христіанскаго совершенства, такихъ государей, которые благочестиво признавали эту конечную цѣль божескаго спасительнаго устроенія и, движимые глубокимъ религіознымъ чувствомъ, отказывались отъ міра и отъ своей короны въ пользу церкви. Особенно часто церковь указывала на сочиненный ею для этой цѣли и признаваемый за историческій фактъ славный примѣръ императора Константина Великаго, который будто-бы передалъ свою власть надъ Римомъ и Италіей въ руки римскаго папы, потому что ему казалось неприличнымъ, чтобы свѣтское правительство дѣйствовало тамъ, гдѣ было мѣсто пребыванія христова намѣстника. Другой легендарный примѣръ представляетъ столь любимый въ средніе вѣка и переведенный на многіе языки, въ томъ числѣ на нѣмецкій Рудольфомъ эмскимъ, поэтическій разсказъ «О Варлаамѣ и Іосафатѣ». Варлаамъ былъ сынъ индійскаго царя Авенира; будучи обращенъ однимъ отшельникомъ въ христіанство, онъ послѣ долгой борьбы обратилъ также и своего отца. Послѣдній тотчасъ послѣ своего обращенія отрекся отъ престола,

«umb daz êwicliche leben
in dem himelriche»*,

и передалъ управленіе страною своему сыну. Юноша Іосафатъ прежде всего озаботился научить своихъ подданныхъ христіанской вѣрѣ, разрушить языческіе храмы, сжечь изображенія боговъ, одарить нищихъ, освободить заключенныхъ, а затѣмъ тоже отказался отъ престола. Одѣвшись во власяницу, онъ удалился въ пустыню, чтобы отшельникомъ посвятить свою жизнь лишеніямъ и религіозному созерцанію. Къ князьямъ-же, которые допустили своего царя уйти, а сами не захотѣли отказаться отъ мірскихъ почестей, поэтъ обращается со словами:

*) Ради вѣчной жизни въ царствѣ небесномъ.

«Owê wie sine vürsten stânt,
daz sie mit im von dan niht gânt!» *)

Такое-же противоположеніе христіанскаго смиренія мірскому могуществу изображается въ переведенномъ Рудольфомъ эмскимъ, вѣроятно съ латинскаго оригинала, стихотвореніи «Der gute Gehard» (добрый Гехардъ), герой котораго нѣсколько разъ изъ смиренія отказывается отъ возможности получить корону, одинъ разъ для своего сына, а другой разъ для самого себя, отрекаясь на томъ-же основаніи и отъ всякой другой предлагаемой ему власти.

Подобные-же идеальные образы государей изобрѣтались и исторической легендой. Однимъ изъ такихъ образовъ былъ, напримѣръ, камбрійскій король Гундливъ, который жилъ въ половинѣ шестого вѣка и велъ дикій, воинственный образъ жизни. «Обращенный своимъ сыномъ, знаменитымъ кельтійскимъ аббатомъ Кадокомъ, въ христіанство, онъ сложилъ съ себя королевскую власть и удалился вмѣстѣ со своею женою въ уединеніе, чтобы посвятить остатокъ жизни покаянію и религіознымъ подвигамъ. Но строгому сыну казалось, что даже совмѣстная жизнь супруговъ будетъ служить препятствіемъ для ихъ благочестиваго подвижничества, почему онъ и уговорилъ ихъ разойтись [1]). Далѣе, согласно возникшему въ тринадцатомъ вѣкѣ сказанію, графы Эбергардъ и Адольфъ фонъ Бергъ превратили свой старый родовой замокъ въ монастырь и жили какъ монахи, предаваясь благочестивымъ упражненіямъ тамъ, гдѣ они прежде были господами.

Но эта идеализація не ограничивалась областью поэзіи. Дѣйствительность также производила по крайней мѣрѣ отдѣльныя личности, которыя стремились подражать идеаламъ легенды и ради спасенія души отказывались отъ короны и власти. Такъ въ 1073 году Гуго бургундскій отказался отъ своего герцогства и сдѣлался монахомъ въ Клюни. Если при этомъ Григорій VII такъ-же мало сочувствовалъ рѣшенію герцога, какъ и въ легендарномъ разсказѣ аббатъ С-тъ-Вито такому же намѣренію Генриха II, то это лишь потому соображенію, что по условіямъ того времени, которыя были далеки отъ идеала Григорія, такой благочестивый князь могъ скорѣе служить его цѣлямъ на тронѣ,

*) Горе его князьямъ, что они не удаляются вмѣстѣ съ нимъ (въ пустыню).

[1]) Vita S. Cadoci, гл. 24 и 50. *Rees*, Cambro-British-Saints.

чѣмъ въ монастырѣ. Но даже и желаніе папы не могло удержать герцога отъ исполненія его намѣренія [1]). Вестфальскій графъ Готфридъ фонъ Каппенбергъ, его жена Ютта и братъ Оттонъ были также князьями по сердцу средневѣковья. Около 1124 года они подарили свои замки Каппенбергъ, Иббенштадтъ и Варлеръ вновь учрежденному ордену премонстратовъ и вскорѣ послѣ того и сами всѣ трое поступили въ монастырь. Жена Готфрида была потомъ аббатиссой въ Герфордѣ. Во всякомъ случаѣ церковь причислила многихъ царствующихъ особъ къ лику святыхъ, какъ напр. Карла Великаго, императора Генриха II и Людовика IX французскаго. Но это было сдѣлано не ради ихъ заслугъ передъ государствомъ, а исключительно за тѣ услуги, которыя они оказывали церкви на счетъ государства.

Хотя, при существовавшемъ тогда положеніи вещей, практическая политика церкви едвали имѣла интересъ въ томъ, чтобы ставить на ближайшую очередь вопросъ о полномъ устраненіи государства, однако она сдѣлала значительный шагъ впередъ въ этомъ направленіи, преслѣдуя со времени Григорія VII идею, чтобы по крайней мѣрѣ вселенское владычество, которое ранѣе приписывались ею франкской имперіи, а потомъ имперіи, соединенной съ нѣмецкимъ королевствомъ, отнять отъ нея и присвоить его самой себѣ, чтобы такимъ путемъ постепенно приблизиться къ вышесказанной идеальной цѣли. Съ этого времени церковь вступила въ соперничество съ имперіей за всемірное господство. Уже борьба Григорія VII съ Генрихомъ IV за инвеституру превратилась въ борьбу за всемірное господство, споры-же позднѣйшихъ папъ съ императорами тѣмъ болѣе имѣли въ основаніи своемъ соперничествующія притязанія папъ на обладаніе мірскою властью. Григорій VII съ полной ясностью высказалъ свою политику, отрицавшую всемірную власть императора и стремившуюся достичь ее для римскаго престола, въ слѣдующихъ словахъ: «Королевство Венгрія, а также и другія королевства должны оставаться самостоятельными и свободными, не подчиняясь ничьему господству, кромѣ господства святой вселенской церкви» [2]). Въ письмѣ къ датскому королю онъ также говоритъ: «Всѣ князья должны цѣловать ногу папы; только онъ долженъ носить знаки императорскаго достоинства». Возведенный на папскій престолъ

1) Gregor. VII. reg. VI, 17.

2) Reg. II, 63, стр. 183.

въ 1198 году Иннокентій III также не довольствовался установленіемъ превосходства церкви надъ государствомъ. Напротивъ, вся его политика клонилась къ непосредстренному объединенію съ папствомъ мірского владычества, до сихъ поръ присвоеннаго императорской власти. Такія заявленія, прямо или косвенно отрицавшія право императорской власти на всемірное владычество, повторялись не рѣдко. Аббатъ Іоахимъ калабрійскій, современникъ императора Генриха VI, въ своемъ сочиненіи о пророкѣ Іереміи, постоянно называетъ римскую, т. е. нѣмецкую, имперію Вавилономъ, разумѣя подъ этимъ именемъ совокупность всѣхъ грѣховъ. Императора онъ называетъ опустошителемъ церкви [1]), царемъ вавилонскимъ, который подобно Навуходоносору, призванъ для того, чтобы въ наказаніе за грѣхи народа Божія, увести его въ рабство [2]). Нѣмцевъ онъ называетъ новыми халдеями [3]), съ жестокой яростью преслѣдовавшими церковь. При такомъ пониманіи, полное устраненіе имперіи являлось необходимымъ слѣдствіемъ измѣненія общаго направленія, хотя самъ аббатъ и не вывелъ этаго заключенія. Напротивъ, Іоахимъ повидимому вовсе не сознавалъ тѣхъ оскорбленій, которымъ онъ подвергалъ императора и имперію, такъ какъ въ 1197 году онъ поднесъ вышесказанное сочиненіе императору Генриху VI. Онъ представлялъ себѣ дѣйствія послѣдняго, какъ божеское наказаніе, наложенное на церковь, а императора, какъ избраннаго Богомъ исполнителя его суда. Но такъ какъ онъ видѣлъ въ этой миссіи императора только объективный результатъ, а не субъективное его намѣреніе, и, напротивъ, считалъ, что дѣйствія Генриха обусловлены были исключительно его безмѣрнымъ властолюбіемъ и корыстолюбіемъ, то выполненіе имъ вышесказанной божественной миссіи вовсе не уменьшало преступнаго характера, придаваемаго его господству. Въ писаніяхъ Ѳомы Аквинскаго за императорскимъ званіемъ не признается уже никакого особаго положенія, отличающаго его отъ прочихъ свѣтскихъ князей. Ѳома совершенно пропускаетъ императорскую инстанцію, называя королей «вассалами церкви» [4]). Еще опредѣленнѣе отвергаетъ онъ императорскую власть въ другомъ мѣстѣ, гдѣ онъ говоритъ: «Вообще только папа во всемъ мірѣ представляетъ собою всеобщую

1) Въ особенности въ гл. 4.
2) Гл. 20, стр. 277 и слѣд.
3) Гл. 6, стр. 104.
4) Quodl. 12. qu. 13 a; 19 ad. 2.

власть» [1]). Наиболѣе явно приступилъ къ дѣлу папа Бонифацій VIII. При извѣстіи объ избраніи въ 1298 году въ нѣмецкіе короли Альбрехта I, онъ надѣлъ на себя императорскую корону со словами: «я кесарь, я императоръ, мнѣ принадлежитъ защита правъ имперіи». Когда въ 1300 г. по случаю великаго юбилея многочисленные паломники посѣтили гробы апостоловъ, онъ объявилъ, что въ качествѣ намѣстника Христа онъ есть и духовный и свѣтскій глава христіанства, и надѣвалъ на себя знаки то папскаго, то императорскаго достоинства. Монахъ-проповѣдникъ Іоаннъ парижскій, жившій въ первой половинѣ четырнадцатаго вѣка, прямо опровергалъ справедливость идеи универсальной имперіи. Всеобщность церкви онъ признавалъ, какъ основанную на божественномъ правѣ, но противъ всеобщности государства предъявлялъ возраженіе, что вложенный въ людей Богомъ естественный инстинктъ заставилъ народы раздѣлиться другъ отъ друга и образовать разныя государства [2]).

Сообразно съ этими общими положеніями, церковь старалась по возможности препятствовать увеличенію власти имперіи, или сокращать ту, какою она уже пользовалась, и для достиженія этой цѣли неоднократно вступала въ союзъ съ врагами имперіи. Въ 963 г. Іоаннъ XII хотѣлъ призвать къ себѣ на помощь противъ Оттона I не только греческаго императора, но даже Венгрію, бывшую въ то время еще языческою. Чаще всего такіе союзы между папами и противниками имперіи заключались въ эпоху Штауфеновъ, такъ какъ послѣдніе больше всего заботились о внѣшнемъ расширеніи могущества имперіи. Папы являлись союзниками мятежныхъ нѣмецкихъ народностей и князей, ломбардскихъ городовъ, норманискихъ вождей и даже греческихъ императоровъ въ ихъ борьбѣ съ имперіей.

Непосредственный путь къ ограниченію императорской власти и къ расширенію своей собственной церковь нашла въ томъ, что она освобождала свѣтскихъ правителей отъ ленныхъ обязанностей по отношенію къ императору и старалась поставить ихъ въ ленную зависимость къ себѣ самой. Тотчасъ послѣ перваго столкновенія короны съ куріей начались попытки послѣдней противопоставить ленной связи съ имперіей такую-же связь съ папскимъ престоломъ. Уже въ 1073 году Григорій VII принялъ

1) De regim. princip., I, 14; III, 19.

2) Tract. de potestate regia et papali, c. 3.

въ ленное подданство папскаго престола герцоговъ Ландульфа VI Беневентскаго и Рихарда Капуанскаго. Кромѣ того онъ предъявлялъ притязанія на верховную ленную власть надъ Россіей, Венгріей, Кроаціей, Далмаціей, Сардиніей, Корсикой, Испаніей и Франціей. Часть этихъ притязаній дѣйствительно осуществилась въ теченіи слѣдующаго столѣтія. Королевство неаполитанское сдѣлалось римскимъ леномъ въ 1130 году, Португалія въ 1179 г., Арагонія при Педро II въ 1204 г., Англія въ 1213 г. при королѣ Іоаннѣ. Сицилія, Сардинія и Корсика были также включены въ этотъ податной и ленный союзъ папскаго престола. Бонифацій VIII повторилъ и расширилъ претензіи куріи на ленное господство. Когда король Венцеславъ заявилъ протестъ противъ наслѣдственныхъ притязаній сына неаполитанскаго короля на венгерскую корону, то Бонифацій объявилъ Венгрію папскимъ леномъ. Неоднократно папы оспаривали ленныя права имперіи даже въ такихъ случаяхъ, когда сами они со своей стороны не предъявляли никакихъ правъ на ленное верховенство. Такъ напримѣръ, Целестинъ III неблагосклонно смотрѣлъ на ленную присягу, данную въ 1195 году Амальрихомъ кипрскимъ Генриху VI, и выразилъ свое неудовольствіе въ слѣдующихъ словахъ: «Мы думаемъ, что владѣніе Кипромъ дано ему (т. е. Амальриху) скорѣе Божіей волей, чѣмъ свѣтскою властью». За тѣмъ Іоаннъ XXII въ своей буллѣ 1334 года отмѣнилъ на вѣчныя времена соединеніе двухъ коренныхъ имперскихъ странъ, Германіи и Италіи, потому что, какъ онъ говоритъ, многіе императоры «злоупотребляли своей властью и преслѣдовали церковь». Онъ также хотѣлъ сократить размѣры имперіи на западной границѣ, предполагая отдѣлить отъ нея Бургундію. Такимъ образомъ церковь предприняла медленное, но постоянно все далѣе проникающее разрушеніе имперіи, ею-же самою вызванной къ жизни, при чемъ она въ той-же мѣрѣ увеличивала свою собственную свѣтскую власть, въ какой она сокращала власть имперіи.

Само собой разумѣется, что и отъ современниковъ не ускользнуло то, что политика церкви, не смотря на поддерживаемое ею формальное признаніе имперіи, стремилась однако къ фактическому ея разрушенію. Такъ, напримѣръ, императоръ Фридрихъ I, съ согласія нѣмецкихъ епископовъ, отвѣчалъ на вызванное безансонскими событіями письмо Адріана IV: «Въ главномъ городѣ земнаго круга Богъ черезъ имперію возвеличилъ

церковь; теперь церковь въ этомъ главномъ городѣ земли уничтожаетъ имперію и, какъ мы думаемъ, не по божіей волѣ» [1]). Въ этомъ-же смыслѣ высказался о политикѣ римской куріи Оттонъ фонъ Фрейзингъ [2]).

Понятіе свободы руководило такимъ образомъ церковью на всѣхъ ступеняхъ ея развитія и во всѣхъ выводахъ ея системы. Изъ него церковь выводила необходимость отдѣленія ея отъ государства, господства надъ государствомъ и наконецъ полнаго устраненія государства. Правда, она вовсе не могла и думать о томъ, чтобы съ такою-же откровенностью выразить послѣдній выводъ ея системы,—упраздненіе государства,—съ какой ею высказывались оба другіе вывода, и сдѣлать его основаніемъ своей практической политики. Тяготѣніе условій земной жизни не допустило средневѣковье даже приблизиться къ достиженію этого высшаго пункта чистой идеи, такъ какъ такіе идеальные образы государей, которые рисовала легенда, въ дѣйствительности, конечно, являлись въ совершенно ничтожномъ числѣ. Разрушеніе имперскаго міродержавства и ленное господство церкви надъ рядомъ государствъ представляютъ собою послѣдній предѣлъ понятнаго движенія государства и поступательнаго развитія церковной власти. Но церковь никогда не могла сдѣлать даже и попытки обобщенія политики, которую она вела противъ императорской власти, хотя послѣдніе выводы системы и требовали-бы непремѣнно такого обобщенія. Попытка вполнѣ устранить государство и взять непосредственно въ свои руки свѣтскую власть возбудила-бы противъ церкви такую вражду, которая значительно превзошла-бы ея могущество. Кромѣ того и соображеніе о томъ, что при устраненіи государственныхъ властей пошатнулось-бы и положеніе властей церковныхъ, удерживало послѣднихъ отъ высказыванія этого заключительнаго положенія ея системы. Поэтому стремленіе церкви ко всемірному господству, вслѣдствіе непреодолимаго сопротивленія государствъ, ограничились требованіемъ подчиненія послѣднихъ ея приказаніямъ. Это требованіе являлось какъ-бы предварительною и единственно достижимою цѣлью христіанскаго развитія народовъ.

---

[1]) *Muratori*, Scr. rer. ital., VI, 755.

[2]) Chronic., lib. VII, prolog.

4. СОПРОТИВЛЕНІЕ ГОСУДАРСТВА РЕЛИГІОЗНОЙ ТЕОРІИ.

Примѣненію вышесказанныхъ положеній церковной теоріи было конечно оказано со стороны государствъ энергическое сопротивленіе, какъ теоретическое, такъ и практическое. Единственнымъ признаннымъ ими основнымъ отношеніемъ между ними и церковью было раздѣленіе обѣихъ областей. Поэтому, со времени полнаго раскрытія церковной системы Григоріемъ VII, государство и церковь находились въ почти непрерывной борьбѣ, которая главнымъ образомъ происходила между имперіей и папствомъ, и ареной которой поэтому были Германія и Италія. Правда, тѣ основныя положенія, на которыхъ строились окончательные выводы церковной системы, вовсе не оспаривались свѣтскими властями. Государство признавало, что церковь есть источникъ божественнаго откровенія и осуществленіе религіозной идеи, само-же, также согласно съ ученіемъ церкви, довольствовалось завѣдываніемъ матеріальными интересами. Забота о вѣчномъ спасеніи души была и для него принципомъ, опредѣлявшимъ всѣ земныя отношенія. За тѣмъ римскій епископъ былъ и для него намѣстникомъ божіимъ, который, по данному ему отъ Бога полномочію, могъ по своему усмотрѣнію распоряжаться на землѣ.

Тѣмъ не менѣе, представители государственной партіи старались и теоретически доказать правильность занятой ими позиціи, приводя свои взгляды въ соглашеніе съ принятыми ими религіозными представленіями. Но, исходя изъ вышесказанныхъ предпосылокъ, логика церковной системы являлась столь ясною и подавляющею, что, твердо держась за свою самостоятельность и равноправность съ церковью, государство становилось въ очевидное противорѣчіе съ признаваемыми имъ самимъ религіозными представленіями. Поэтому и доказательства, выставленныя государстренной партіей противъ церкви, были довольно слабы. Тщетно діалектика партіи старалась избѣжать необходимыхъ логическихъ послѣдствій ея собственныхъ религіозныхъ воззрѣній. Приводимыя съ этою цѣлью основанія вытекали не столько изъ метафизическихъ положеній системы, сколько изъ практическихъ потребностей государственной жизни. Противодѣйствіе государства было также исключительно дѣломъ практической необходимости, борьбою за неизбѣжныя условія самоохраны государ-

ства, насильственно нарушавшею логику системы. Не смотря на признаніе того, что земныя дѣла должны быть подчинены божественнымъ задачамъ, выполняемымъ церковью, государство крѣпко держалось за свою самостоятельность. Для доказательства правильности своихъ требованій, оно ссылалось на свидѣтельство священнаго писанія о божественномъ установленіи государственныхъ властей и утверждало, что управленіе временными дѣлами принадлежитъ ему въ силу такого-же божественнаго права, на основаніи котораго церкви принадлежитъ управленіе вѣчными благами. Такъ Генрихъ IV ссылался на божественное право короны, когда онъ писалъ Григорію VII: «ты не убоялся возстать противъ данной намъ Богомъ королевской власти и угрожать намъ ея отнятіемъ, какъ будто мы получили королевскую власть отъ тебя и какъ будто королевство и императорство находились въ твоихъ рукахъ, а не въ Божіихъ» [1]). Епископъ феррарскій Видо также ссылался въ своемъ сочиненіи на мѣста изъ Библіи, въ которыхъ высказывается божественный характеръ мірскаго правительства. Изъ этихъ постоянно повторяемыхъ словъ Библіи выводилось то заключеніе, что управленіе папы есть только духовное, а управленіе императора только мірское, но что въ своемъ управленіи императоръ такъ же независимъ, какъ и церковь въ своемъ. Говорили, что слова Христа «царство мое не отъ міра сего» сказаны были въ предвидѣніи будущихъ временъ и въ постоянное наставленіе его послѣдователямъ. (Между тѣмъ всемірное могущество церкви являлось какъ-бы насмѣшкой надъ бѣдностью Христа и апостоловъ.) Императоръ Генрихъ VII въ очень колкихъ выраженіяхъ напомнилъ въ 1312 г. папѣ Клименту V объ этой бѣдности Спасителя и его учениковъ. Когда папа объявилъ королевство Сицилію наслѣдственнымъ имуществомъ апостольскаго престола и отвергалъ всякое притязаніе на нее императора, то послѣдній отвѣчалъ, что императору принадлежитъ управленіе всѣмъ міромъ; напротивъ, наслѣдственную часть верховнаго апостола составляли сѣти и бѣдный челнокъ, а послѣ призванія—проповѣдь Евангелія и наконецъ смерть на крестѣ [2]). Подобный-же отвѣтъ далъ Данте, стоявшій за взаимную независимость обѣихъ властей, въ своемъ хожденіи по аду, папѣ Николаю III, томящемуся въ осужденіи:

1) M. G. кн. II, стр. 47.

2) *Doeniges*, Acta Henrici VII imp. Rom. Pars II, 66.

Когда Господь вручалъ ключи отъ рая,
Не думалъ отъ апостола Петра
Онъ требовать награды, повторяя
Одно: гряди, гряди за мной *).

За тѣмъ подтвержденіе раздѣленія двухъ властей находили въ словахъ евангелиста Луки [1]), изъ которыхъ аллегорическое средевѣковое толкованіе ихъ находило возможнымъ вывести знаменитую теорію двухъ мечей. По мнѣнію императорской партіи, замѣчаніе учениковъ «вотъ здѣсь два меча» и отвѣтъ Христа «этого довольно» имѣли въ виду выразить равноправное положеніе обѣихъ властей. Уже Генрихъ IV ссылался въ такомъ смыслѣ на этотъ текстъ въ своемъ пригласительномъ посланіи 1076 года, адресованномъ къ нѣмецкимъ епископамъ. Извѣстно, что впослѣдствіи императорская теорія двухъ мечей высказана была въ Саксонскомъ Зерцалѣ, а также канопикомъ Іорданомъ Оснабрюкскимъ въ его сочиненіи о римской имперіи [2]) и поэтами Фрейданкомъ [3]) и Рейнмаромъ фонъ Цветеръ [4]). Но такъ какъ со времени установленія церкви какъ постояннаго учрежденія, посредствующаго между Богомъ и человѣчествомъ, условія сдѣлались существенно иными, чѣмъ они были во времена апостоловъ, то всѣ эти ссылки на священное писаніе являлись безсодержательными. Ученіе послѣдняго не могло быть противопоставлено ученію церкви, потому что церковь признавалась равноправнымъ съ писаніемъ источникомъ слова Божія. Притязанія государства были затѣмъ совершенно несовмѣстны съ признаніемъ имъ того, что оно преслѣдовало только временныя цѣли, тогда какъ церковь—вѣчныя, и что первыя должны были быть подчинены послѣднимъ.

Противорѣчіе между утвержденіями государственной партіи и предпосылками ея доказательствъ выступало иногда съ неожиданной рѣзкостью, какъ, напримѣръ, въ письмѣ императора Фридриха II, написанномъ въ 1239 году, въ которомъ онъ возражаетъ противъ обвиненій, взведенныхъ на него папой. Въ этомъ письмѣ Фридрихъ утверждалъ равноправность императорской власти съ папскою и, что достойно примѣчанія, въ

*) Адъ, пѣснь 19, ст. 50 и сл., въ переводѣ Д. Минаева.

1) Отъ Луки, гл. 22, ст. 38.

2) Труды королев. научн. общ. въ Гёттингенѣ, т. 14, стр. 45.

3) Bescheidenheit, изд. Бецценбергеромъ, 152, 12 и сл.

4) *V. D. Hagen*, Minnes, ч. 1, стр. 215.

доказательство этого положенія приводитъ то-же сравненіе съ солнцемъ и луной, которое обыкновенно примѣнялось и съ папской стороны для уясненія отношеній между церковью и и государствомъ. Онъ сравнивалъ церковь съ солнцемъ, а государство съ луною и, правильно толкуя это сравненіе, не задумался опредѣлить священство, какъ начало высшее, дающее, а императорство какъ низшее, воспринимающее. «При сотвореніи міра, говоритъ онъ, божественнымъ провидѣніемъ были поставлены два свѣтила, одно бо́льшее, другое меньшее; большее, чтобы свѣтить днемъ, а меньшее, чтобы свѣтить ночью. Оба исполняютъ свою задачу на звѣздномъ небѣ такимъ образомъ, что хотя они и часто искоса глядятъ другъ на друга, однако ни одно изъ нихъ не вредитъ другому, а напротивъ большее сообщаетъ свой свѣтъ меньшему. Такимъ-же образомъ вѣчное провидѣніе поставило на землѣ двѣ власти, одну священническую, другую императорскую, одну для попеченія, другую для защиты» [1]). Такимъ образомъ въ этихъ словахъ Фридрихъ присоединялся къ такому воззрѣнію, которое заключало въ себѣ, какъ логическое послѣдствіе, всѣ требованія папства. Такъ же и выраженіе о двухъ мечахъ онъ употреблялъ въ такомъ смыслѣ, съ которымъ была трудно соединима утверждаемая имъ самостоятельность государственной власти: «такъ какъ матеріальный мечъ данъ для защиты духовнаго меча», говоритъ онъ въ знаменитой привилегіи для духовныхъ князей Германіи, изданной въ 1220 г. [2]).

Затѣмъ Фрейданкъ въ своей *Скромности* называлъ папу,—и едва ли въ ироническомъ смыслѣ,—«ein irdesch got» [3]) (земной богъ). Но хотя онъ поэтому долженъ-бы былъ приписать ему земное всемогущество, однако онъ не признавалъ его притязаній на обладаніе мірской властью [4]).

Также и Іорданъ Оснабрюкскій, современникъ короля Рудольфа I, доказывавшій божественное призваніе и постоянную необходимость императорской власти, сравнивалъ однако послѣднюю съ луною, откуда сопоставленіе церкви съ солнцемъ и властныя притязанія папства вытекали сами собою [5]).

1) *Huill. Breh.*, Hist. dipl., V, 1, 348.

2) M. G., кн. II, 236.

3) Изд. Бецценбергера, 151, 23.

4) L. c., 152, 12 и сл.

5) De prerogativa imper. Rom., изд. Вайтцемъ въ трудахъ королевскаго науч. общества въ Геттингенѣ. Томъ 14, стр. 49.

Еще рѣзче чѣмъ здѣсь, внутреннее противорѣчіе государственной діалектики выразилось въ одномъ изъ самыхъ замѣчательныхъ произведеній, въ которыхъ нашла себѣ защиту средневѣковая имперія, именно въ знаменитомъ сочиненіи Данте *О монархіи*. Въ заключительной главѣ третьей книги Данте въ короткихъ словахъ изложилъ метафизическія основанія государства божія. Человѣкъ, говоритъ онъ, состоитъ изъ души и тѣла и, соотвѣтственно этой двойственной природѣ своей, имѣетъ и двоякую цѣль, одну вѣчную, а другую преходящую. Задача папы состоитъ въ достиженіи человѣчествомъ первой цѣли, т. е. вѣчнаго блаженства, задача императора,—въ достиженіи второй цѣли, т. е. въ устроеніи земнаго благополучія. Изъ этихъ предпосылокъ Данте дѣлаетъ совершенно правильный и вполнѣ совпадающій съ церковной теоріей выводъ, что «устройство здѣшняго міра должно слѣдовать тому порядку, который дѣйствуетъ въ небесной жизни», такъ что «земное благополучіе всегда должно собразоваться съ вѣчнымъ блаженствомъ». Но, хотя Данте въ этихъ словахъ прямо признаетъ церковь за высшую и направляющую власть и становится вполнѣ на почву церковнаго ученія, однако изъ своихъ положеній онъ выводитъ лишь то заключеніе, что императоръ долженъ оказывать личности папы извѣстное уваженіе, именно выражать такіе знаки почтенія, «съ какими перворожденный сынъ долженъ относиться къ отцу». Но въ тоже время онъ требовалъ полной независимости и самостоятельности императорской власти, не находя въ этомъ требованіи противорѣчія съ прежде высказанными имъ положеніями [1]).

Полемика противниковъ подрывала даже въ корнѣ мірскую власть церкви и связывающую и разрѣшающую власть преемниковъ ап. Петра. Англійскій историческій писатель Маттеусъ Парисъ разсказываетъ, что со многихъ сторонъ дѣлались возраженія противъ этого связывающаго и разрѣшающаго права церкви [2]). Маттеусъ не соглашался съ основаніями, на которыхъ строились эти противорѣчія. Но трудно было найти ихъ въ чемъ нибудь другомъ, кромѣ тоже несовмѣстимаго съ логикой религіозной системы утвержденія самостоятельности мірскихъ государственныхъ властей. Самый жгучій пунктъ этого противорѣчія противъ связывающей и разрѣшительной власти церкви

1) *Dantis Allighierii*. De monarchia, libri III, издан. К. Витте. Вѣна 1874 г.

2) Hist. Angl., стр. 482.

составлялъ вопросъ о зависимости отъ нея въ томъ случаѣ, когда дѣло шло о правѣ христова намѣстника смѣнять королей и императоровъ. Въ этомъ случаѣ тоже выказалась несостоятельность натянутыхъ доказательствъ въ пользу государства противъ логики церковной системы. Схизматическіе кардиналы стояли въ 1086 году по вопросу о происхожденіи государства вполнѣ на почвѣ церковнаго ученія о договорѣ, говоря въ своихъ писаніяхъ: «Прежде всего, конечно, народъ имѣетъ власть выбрать себѣ въ короли кого онъ хочетъ». Они однако были вовсе не склонны выводить изъ этого договора права церкви, или дѣйствующаго по ея порученію народа, и на прекращеніе заключеннаго договора. Напротивъ, они объясняли далѣе: «но уже не въ его (народа) волѣ удалить разъ выбраннаго. Воля народа становится потомъ уже необходимостью» [1]), не дѣлая однако понятнымъ, почему признаваемое ими право народа на самоопредѣленіе должно всегда исчерпываться однократнымъ его использованіемъ.

Епископъ Люпольдъ бебенбургскій, который въ своемъ сочиненіи «*О правѣ римскаго королевства и императорства*», появившемся въ царствованіе Людовика Баварскаго, выступилъ въ защиту независимости и непосредственнаго божественнаго установленія королевской власти, не выставилъ однако въ доказательство этого утвержденія никакого логическаго основанія, а только два фактическія соображенія. Онъ говоритъ, что такъ какъ прочіе христіанскіе государи не получаютъ свою власть отъ папы въ видѣ лена, то и на приносимую папѣ императоромъ присягу слѣдуетъ смотрѣть не какъ на ленную присягу, а только какъ на обѣщаніе защиты. Другое доказательство онъ находилъ въ томъ, что Карлъ Великій владѣлъ уже до коронованія своего всѣми землями, входящими въ составъ имперіи по личному своему праву, и что точно также и наслѣдники его владѣли имперіей въ силу наслѣдственныхъ своихъ правъ, а не въ силу полученія ее въ качествѣ лена отъ папы [2]). То соображеніе, что такимъ указаніемъ на фактическое положеніе вещей, отчасти лишь оспариваемое церковью, не можетъ быть опровергнуто право на установленіе другихъ отношеній, болѣе соотвѣтствующихъ религіозной идеѣ, осталось для него чуждымъ.

[1]) *Sudendorf*, Registr., 2 ч., n° 32.

[2]) De juribus regni et imp. Rom. Heidelberg, 1664 г., стр. 89 и слѣд.

Нѣсколько большого успѣха, чѣмъ на почвѣ теоретическихъ доказательствъ, государство достигло путемъ фактическаго сопротивленія логикѣ церкви. Предметами этого практическаго доказательства были какъ общія верховныя права государства, такъ и особенныя права императорской власти. Въ первомъ случаѣ затрогивались всѣ мірскія власти, включая и императорскую, во второмъ—только послѣдняя. Значитъ императорская власть была одинаково заинтересована въ обоихъ вопросахъ и вслѣдствіе этого борьба между церковью и государствомъ озабочивала ее болѣе, чѣмъ какую нибудь другую власть. Исходнымъ пунктомъ спора о верховныхъ правахъ короны былъ вопросъ объ инвеститурѣ міранъ. Вормскій конкордатъ 1122 года привелъ, какъ извѣстно, этотъ споръ къ временному рѣшенію. Первоначальныя требованія церкви о томъ, чтобы выборъ епископовъ былъ независимъ отъ короны и чтобы вступленіе во владѣніе церковными имуществами было непосредственно соединено съ церковнымъ посвященіемъ, были сокращены въ томъ смыслѣ, что хотя выборъ былъ изъятъ изъ подъ вліянія государственной власти, но инвеститура регаліями была признана правомъ, принадлежащимъ коронѣ. Такимъ образомъ конкордатъ установилъ среднее положеніе между притязаніями церкви, требовавшей осуществленія идеи ея господства, и требованіями государства участвовать по старому обычаю въ выборѣ и жаловать избранному регаліи до его посвященія. Правда, что этимъ соглашеніемъ не создавалось никакого законченнаго положенія, но только умѣрялись слишкомъ натянутыя отношенія обѣихъ спорящихъ сторонъ. На обозначенной Вормскимъ конкордатомъ пограничной линіи постоянно происходили небольшія, но болѣе или менѣе бурныя столкновенія. Логика религіозной идеи заставляла церковь постоянно возвращаться къ выставленному Григоріемъ требованію совершеннаго раздѣленія обѣихъ областей. Вообще церковь смотрѣла на конкордатъ, какъ на уступку, сдѣланную лично королямъ Генриху V и Лотарю, а вовсе не какъ на постоянное и ставшее закономъ положеніе вещей. Поэтому цѣлью ея политики оставалось всегда право свободнаго выбора и устраненіе инвеституры. Противъ этой твердой и ясно сознаваемой политики куріи государство не выставило ничего столь-же твердаго. Напротивъ, оно иногда приносило конкордатъ въ жертву выгодамъ церкви. Лотарь Суплинбургскій лишь въ немногихъ исключи-

тельныхъ случаяхъ уступалъ требованіямъ церкви; вообще-же онъ твердо стоялъ за установленныя конкордатомъ права короны. Конрадъ III, въ болѣе трудныхъ обстоятельствахъ, принужденъ былъ выказывать бо́льшую уступчивость. Напротивъ, Фридрихъ I не только старался вновь возвратить себѣ права, уступленныя его предшественниками, но и расширить ихъ, такъ какъ онъ перенесъ и на внѣ-нѣмецкія имперскія земли, Италію и Бургундію, порядокъ слѣдованія посвященія за инвеститурой, установленный лишь для нѣмецкихъ странъ. Правда, послѣ того Оттонъ IV, чтобы получить отъ Иннокентія III императорскую корону, отказался отъ предоставленнаго Вормскимъ конкордатомъ права наблюденія за правильностью духовныхъ выборовъ, и Фридрихъ II въ 1213 году, при такихъ-же обстоятельствахъ, тоже былъ принужденъ пожертвовать этимъ правомъ.

Но самымъ жгучимъ спорнымъ пунктомъ былъ и въ этомъ случаѣ, какъ и при теоретическомъ спорѣ, вопросъ о правѣ церкви связывать и разрѣшать, которое въ сущности и было источникомъ ея властныхъ претензій. Споръ противъ него получилъ особенно широкое распространеніе въ предѣлахъ нѣмецкой имперіи, потому что именно здѣсь какъ притязанія церкви, такъ и сопротивленіе государства, доведены были до высшей степени. Самая борьба Генриха IV съ Григоріемъ VII вращалась въ концѣ концовъ около сопротивленія притязанію послѣдняго на право распоряжаться короною, выводимое имъ изъ власти связывать и разрѣшать. Эта борьба возобновлялась съ такою-же силою при всѣхъ послѣдующихъ короляхъ и императорахъ, противъ которыхъ церковь приводила въ дѣйствіе свою связывающую власть, при Генрихѣ V, Фридрихѣ I, Оттонѣ IV, Филиппѣ Швабскомъ и Фридрихѣ II. Французское дворянство тоже протестовало противъ церковнаго отлученія. Такъ какъ именно наступленіе слѣдующей за отлученіемъ потери гражданскихъ правъ не оспаривалось, то свѣтскія государственныя власти требовали повѣрки правильности отлученія для того, чтобы присуждать къ соединеннымъ съ нимъ уголовнымъ наказаніямъ. Такъ въ 1247 году часть французскаго дворянства заключила союзъ, который призналъ за стоявшими во главѣ его четырьмя магнатами право провѣрять правильность наложеннаго на каждаго изъ членовъ союза отлученія. Затѣмъ они обязались не признавать даже такого отлученія, которое двумя изъ этихъ магнатовъ

признано будетъ неправильнымъ [1]). Государственныя власти отказывались признавать связывающую власть церкви, какъ по отношенію къ нимъ самимъ, такъ и по отношенію ко всѣмъ подчиненнымъ имъ частнымъ лицамъ. Благочестивый король Людовикъ IX твердо стоялъ на томъ, что правильность отлученія должна быть сначала провѣрена, прежде чѣмъ съ его стороны могутъ быть приняты слѣдующія за отлученіемъ принудительныя мѣры, и отказывалъ прелатамъ въ принужденіи отлученныхъ дать удовлетвореніе церкви, если его требованіе не исполнялось.

Такимъ же страстнымъ, какъ и споръ о верховныхъ правахъ государства и о независимости короны, было сопротивленіе, оказываемое собственно императорской властью церковнымъ стремленіямъ къ постепенному ограниченію сферы ея политическаго могущества. Столѣтіе, протекшее отъ Фридриха I до Фридриха II было для нѣмецкой имперіи временемъ почти непрерывной борьбы ея съ соперничествующими властными притязаніями папства. Императорская власть крѣпко держалась за установленную самою церковью идею, что ей принадлежитъ всемірная свѣтская власть такъ же, какъ церкви всемірная духовная власть. Но и въ этомъ отношеніи императорская власть не достигла прочнаго успѣха. Напротивъ, мірское владычество ея черезъ борьбу съ церковью доведено было до погибели. Но и церковь достигла этого успѣха, который, не смотря на свою важность, все-же заключалъ въ себѣ лишь часть предъявленныхъ ею властныхъ требованій, не въ силу собственнаго достоинства, или убѣдительности ея доказательствъ, а скорѣе лишь потому, что ея притязанія нашли себѣ столь сильную поддержку въ индивидуалистическихъ стремленіяхъ нѣмецкихъ народностей, противныхъ всякимъ государственнымъ цѣлямъ и совершенно безучастныхъ къ вопросамъ національной чести. «Если-бы имперскіе князья оставались вѣрными присягѣ, данной ими императору, то конечно не возникло-бы то раздробленіе имперіи и та внутренняя война, которыя въ настоящее время разрушаютъ и церковь и имперію», говорилъ умершій въ 1111 году епископъ Вальрамъ Наумбургскій въ своей апологіи Генриха IV [2]). Если бы церковь имѣла передъ собой проникнутые національнымъ

1) *Math. Paris*, l. c., стр. 483.

2) Изд. *Freher* въ Germanicar. rer. script., т. I, стр. 217.

и государственнымъ сознаніемъ народы Франціи и Англіи, то она конечно далеко не могла бы достигнуть такого властнаго положенія, какъ въ Германіи.

Это сопротивленіе государства не осталось безъ обратнаго воздѣйствія на церковную систему, заставляя ее дѣлать разнообразныя уступки, соразмѣрявшіяся съ относительнымъ положеніемъ той и другой власти, и на столько наконецъ запутавшія логику системы, которая сама по себѣ была очень проста и ясна, что средніе вѣка и сами не ясно сознавали окончательную цѣль своего міросозерцанія. Различные періоды историческаго развитія наслаивались одинъ на другой и въ каждомъ изъ нихъ положеніе церкви относительно государства было иное. Въ древнѣйшемъ періодѣ церковь признавала государство за установленное Богомъ учрежденіе и предоставляла главѣ государства важнѣйшія верховныя права въ его собственной сферѣ. Затѣмъ она выставила руководящимъ принципомъ своей практической политики свое отдѣленіе отъ государства, признаваемое ею за повелѣніе Божіе, и наконецъ заявила о своемъ верховенствѣ надъ государствомъ, признавая его тоже за божественное учрежденіе, установленное самимъ Спасителемъ. Но такъ какъ догматическій характеръ церкви не позволялъ ей считать ту точку зрѣнія, на которой она стояла въ древнѣйшемъ періодѣ, недостаточною или несвоевременною, но наоборотъ требовалъ признанія ея прежнихъ принциповъ и правилъ, то получилось наконецъ то, что объ отношеніи ея къ государству были одновременно въ ходу самыя разнообразныя, исключающія другъ друга ученія. Это одновременное допущеніе противорѣчащихъ одно другому ученій дѣлало систему тѣмъ болѣе неточною и не ясною, что въ каждомъ періодѣ спеціальная его точка зрѣнія высказывалась съ особенною рѣзкостью, такъ что установленіе внутренней связи между столь различными и рѣзко разграниченными принципіальными положеніями представляло величайшія трудности.

Относительно божественнаго авторитета церкви, а также и относительно отдѣленія ея отъ государства ни съ чьей руководящей стороны не высказывалось никакого сомнѣнія. Но что касается господства церкви надъ государствомъ, то по этому вопросу далеко не всѣ были единогласны. Часть духовенства, въ которой находились многіе выдающіеся люди, думала, что государство и церковь могутъ быть разграничены какъ двѣ самостоятельныя и

равноправныя области. Такого взгляда держался, напримѣръ, канцлеръ Григорія VII Петръ Даміани [1]). Также и въ основѣ договора, заключеннаго между Пасхаліемъ и Генрихомъ V, въ силу котораго послѣднему за отказъ отъ инвеституры возвращались всѣ регаліи, лежала мысль о равноправности обѣихъ сферъ, духовной и мірской. Мысль эта съ наибольшей энергіей развивалась Арнольдомъ Брешіанскимъ и его послѣдователями. Они требовали, чтобы все духовенство, до папы включительно, отказалось отъ мірскихъ имѣній и мірской власти. На основаніи воспоминаній о положеніи дѣлъ въ античныя времена, они хотѣли передать всю мірскую власть римскому народу, а черезъ него императору, возвративъ церковь въ положеніе апостольской бѣдности. Большая часть духовенства была, конечно, другаго мнѣнія и крѣпко держалась за григоріанскую идею о безусловномъ подчиненіи государства церкви. Такимъ образомъ, по вопросу объ отношеніяхъ между церковью и государствомъ, въ руководящихъ церковныхъ кругахъ одновременно господствовали два очень различные взгляда. Согласно съ ученіемъ священнаго писанія и болѣе ранняго періода среднихъ вѣковъ, церковь смотрѣла на государство, какъ на божественное учрежденіе, и въ тоже самое время называла его изобрѣтеніемъ дьявола. Присоединяясь къ воззрѣніямъ ранняго періода, она утверждала, что стремится только къ достиженію своей свободы и въ тоже время ставила въ качествѣ безусловнаго требованія свое господство надъ государствомъ. Ссылаясь на старинныя традиціи и особыя условія, она допускала, чтобы относительно выбора епископовъ и государственной подсудности въ одной странѣ дѣйствовали однѣ правила, а въ другой другія. Поэтому церковь, не смотря на свои столь часто и рѣзко формулированныя требованія, вообще никогда не выяснила вполнѣ, въ самомъ ли дѣлѣ и въ какой мѣрѣ ея система требовала непремѣннаго господства ея надъ государствомъ, или-же только отдѣленія ея отъ государства. Въ этой измѣнчивой игрѣ церковной политики, единственной постоянной и твердой точкой зрѣнія было соблюденіе интересовъ церковной власти. По скольку эти интересы требовали того или иного образа дѣйствій, церковь предъявляла то одно, то другое требованіе, то призывала подданныхъ къ повинове-

1) *Fr. Neukirch*, Das Leben des Petrus Damiani. Вст. диссертація, Геттингенъ, 1875, стр. 84 и сл.

нію, то къ возмущенію противъ государства, то выставляла своимъ руководящимъ принципомъ раздѣленіе обѣихъ областей, то подчиненіе государства ея управленію. Но такъ какъ всемірное владычество все же оставалось неизмѣнной цѣлью церковной политики, то и болѣе или менѣе широкая ея постановка вытекала не изъ благоразумнаго разсчета, принимающаго въ соображеніе измѣняющіяся условія, а скорѣе изъ постоянно возрастающаго, вмѣстѣ съ фактическимъ усиленіемъ ея власти, представленія о величіи существа и задачь церкви.

Примѣромъ этой неувѣренности церкви относительно крайнихъ предѣловъ ея системы можетъ служить умершій въ 1169 году протоіерей Гергогъ Рейхенбергскій. Съ одной стороны, онъ очень энергично защищалъ безграничныя властныя притязанія Григорія VII. Римскому папѣ, по его мнѣнію, должна быть подчинена всякая мірская власть, и короли западныхъ и восточныхъ странъ должны предоставить ему свои троны. Согласно его требованію, церковь должна даже рѣшать вопросы о справедливости войны и налагать отлученіе на неправую воюющую сторону; такимъ образомъ, онъ предоставлялъ церкви право верховнаго суда во всѣхъ спорныхъ вопросахъ мірской политики. Съ другой стороны однако, въ своемъ сочиненіи *Объ испытаніи антихриста* онъ съ такою-же рѣшительностью высказался за то, что духовная и свѣтская власти должны стоять рядомъ и самостоятельно. Обѣ онѣ должны, конечно, поддерживать одна другую, но ни одна изъ нихъ не должна переходить въ сферу другой. Онъ даже предостерегалъ папу противъ притязаній его на мірское господство и противъ стремленія его поставить императора въ ленную отъ себя зависимость. Въ подтвержденіе своего вывода о равноправности обѣихъ областей, онъ ссылался на слова Амвросія: «императору принадлежатъ дворцы, а священникамъ церкви». Съ этой точки зрѣнія, онъ возражалъ потомъ противъ требованія папы на участіе въ избраніи императора, такъ же какъ отвергалъ и участіе императора при замѣщеніи папскаго престола. Точно также колебались его взгляды и по отношенію къ владѣнію церковью матеріальнымъ имуществомъ и къ соединеннымъ съ нею верховнымъ правамъ. Въ своемъ сочиненіи *О домѣ Божіемъ*, онъ проситъ церковь возвратить послѣднія государству, такъ какъ, владѣя ими, она совершаетъ такой-же грѣхъ, какъ и мірянинъ, который-бы присвоилъ себѣ доходъ, слѣдующій церкви [1]).

[1]) De aedif. Dei. c. 10. *Migne*, т. 194

Напротивъ, въ своемъ комментаріи на 64 псаломъ, онъ нисколько не возражаетъ противъ обладанія церковью этими имущественными правами. Даже и право уголовнаго суда, которое въ сочиненіяхъ *Объ испытаніи антихриста* [1]) и *О домѣ божіемъ* [2]) онъ желалъ бы отнять у церкви, здѣсь онъ признаетъ за правильную и неотъемлемую принадлежность церкви. Что касается до того, что уголовный судъ будетъ исполняться не духовенствомъ, а особыми, поставленными церковью, должностными лицами, то въ вышесказанныхъ сочиненіяхъ онъ не видѣлъ въ этомъ обстоятельствѣ ничего, что-бы могло снять съ церкви упрекъ въ ея омірщеніи, тогда какъ въ комментаріи онъ считаетъ его достаточной охраной противъ такого обвиненія [3]).

Такимъ-же противорѣчіемъ между теоретическими положеніями системы и практическими выводами, касающимися отношеній государства и церкви, проникнуты и воззрѣнія епископа Оттона фонъ Фрейзингъ. Оттонъ стоялъ вполнѣ на почвѣ верховенства римскаго престола и былъ противникомъ всякаго вмѣшательства свѣтской власти въ дѣла церкви. Онъ былъ недоволенъ замѣщеніемъ папскаго престола по волѣ Оттона I и Генриха III и въ особенности требовалъ для церкви обладанія верховными правами надъ мірскими имуществами. Онъ не одобрялъ отреченіе церкви отъ мірской власти, обѣщанное Пасхаліемъ II королю Генриху V и къ которому впослѣдствіи стремился Арнольдъ Брешіанскій. Но онъ не желалъ и расширить эту власть, какъ хотѣли послѣдователи Григорія до полнаго господства надъ государствомъ. Къ этому требованію григоріанской партіи онъ отнесся такъ, что, по его мнѣнію, рѣшеніе этого вопроса не входило въ его задачу [4]). Но, хотя онъ по отношенію къ этому вопросу и не занялъ никакого опредѣленнаго положенія, однако онъ высказался за равноправность духовной и свѣтской власти [5]), не замѣчая противорѣчія этого взгляда съ приписываемымъ имъ церкви безконечно высокимъ

[1]) De aedif. Dei, c. 29. 38.

[2]) Гл. 35 и др.

[3]) Comment. in ps. 64, c. 31. Ср. также *W. Ribbeck*, Gerhoh von Reichersberg und seine Ideen über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche, въ Forschungen zur deutshen Geschichte за 1884 г., вып. 1.

[4]) Chronic., IV, 3. M. G., т. 20, стр. 197.

[5]) Chronic., кн. VII, prol. M. G. т. 20, стр. 248.

авторитетомъ и съ переданною ей отъ Бога властью связывать и разрѣшать [1]).

Неоднократныя увѣренія Иннокентія III о томъ, что онъ не намѣренъ касаться правъ имперіи, хотя его правленіе было по преимуществу посвящено исканію путей и средствъ для того, чтобы по возможности вредить могуществу имперіи и высокому положенію императорской власти,—эти увѣренія также были не столько коварною хитростью, сколько результатомъ неяснаго сознанія границъ церковныхъ притязаній на власть. Иннокентій былъ душею итальянской національной партіи, которая стремилась вытѣснить нѣмецкое господство изъ Сициліи и Италіи. Онъ былъ отъявленнымъ противникомъ наслѣдственности престола, которую Генрихъ VI напрасно старался провести. Только для того, чтобы ее не допустить и чтобы корона была по возможности въ слабыхъ рукахъ, онъ и былъ противникомъ Штауфена Филиппа и защитникомъ Вельфа Оттона. Но онъ высказалъ въ 1200 году нѣмецкимъ князьямъ, просившимъ его уважать права имперіи, что «пусть-бы права церкви оставались столь-же ненарушимыми сколько мы желаемъ сохранить права государства безъ всякаго ущерба» [2]). Въ тоже самое время, когда онъ требовалъ для себя права рѣшить нѣмецкій споръ о престолонаслѣдіи и утвердить, или нѣтъ, короля, выбраннаго нѣмецкими князьями, по своему церковному усмотрѣнію, онъ говорилъ посланнымъ Филиппа: «Знайте, что мы не содѣйствуемъ униженію имперіи, какъ баснословятъ нѣкоторые лживые люди, но что мы, напротивъ, искренно стремимся къ ея возвышенію» [3]). Въ правдивости папы тѣмъ менѣе было основаній сомнѣваться, что относительно своихъ итальянскихъ претензій онъ могъ ссылаться на существовавшія со времени Григорія VII ленныя владѣтельныя права куріи. Но именно эти-то права папскаго престола и были основаны и утверждены для того, чтобы ограничить императорскую власть, противопоставивъ ей другое, соперничествующее съ нею господство.

Еще менѣе ясно высказывалась церковь относительно своей послѣдней цѣли,—совершеннаго упраздненія государственныхъ властей. Собственно по идеѣ, конечно, снова достигнутое въ церков-

1) Срав. *E. Bernheim*, Der Charakter Ottos von Freising und seiner Werke, въ трудахъ Инстит. австрійской исторіографіи, т. VI, вып. 1.

2) Registr. de negot. imp., nr. 15, ep. Innoc., ed. Baluz, I, 691.

3) L. c., nr. 85. I, 728; cp. nr. 79; I, 724.

номъ государствѣ Божіемъ первобытное общеніе съ Богомъ дѣлало излишнимъ государство, ставшее необходимымъ только вслѣдствіе потери этого общенія. Въ ясныхъ словахъ церковь также высказывались о грѣховномъ характерѣ и происхожденіи государства. Не менѣе ясно выражала она свое отвращеніе къ свѣтскимъ властямъ вообще. Григорій VII считалъ опасности, соединенныя со свѣтскимъ правительствомъ, столь большими, что званіе правителя казалось ему несовмѣстимымъ съ задачею вѣчнаго спасенія души. Было очевидно, что, исходя изъ такихъ принципіальныхъ положеній, на государство нельзя было смотрѣть иначе какъ на зло, которое, по мѣрѣ дальнѣйшаго развитія государства божія, должно было быть постепенно устранено. Однако, подъ давленіемъ практической необходимости, церковь не могла рѣшиться явно высказать этотъ выводъ и выставить бывшее при началѣ міра первобытное состояніе конечною цѣлью человѣческаго общества. Напротивъ, будучи окружена безнадежною испорченностью практическихъ отношеній, она чувствовала себя принужденною признавать за божественное и необходимое учрежденіе то самое государство, которое по логикѣ ея системы представлялось слѣдствіемъ грѣха, или изобрѣтеніемъ дьявола. Поэтому, какъ-бы ни были ясны послѣдствія ея системы, церковь подъ давленіемъ требованій практической политики, никогда не могла ясно высказаться, имѣло-ли мірское государство въ системѣ ея сверхчувственнаго государства божія дѣйствительно божественную и постоянную, или только человѣческую, преходящую власть. Первый взглядъ былъ конечно болѣе распространенъ, хотя послѣдній, лишь изрѣдка высказывавшійся. былъ единственно логически-правильнымъ.

Поэтому и относительно предположенія объ отнятіи всемірнаго владычества у императорской власти и о передачѣ его непосредственно самой церкви не было ничего достаточно опредѣленнаго, хотя церковная система и дѣлала необходимымъ этотъ выводъ. На дѣлѣ церковь вовсе не предоставляла императору свѣтскую власть въ полномъ объемѣ. Но такъ какъ по своей идеѣ императорская власть имѣла значеніе универсальной свѣтской государственной власти и первоначально именно въ этомъ смыслѣ была возложена церковью на франкскихъ и нѣмецкихъ королей, такъ какъ и за тѣмъ существованіе императорскаго званія, понимаемаго въ томъ-же смыслѣ, признавалось церковью, и въ теченіи столѣтій званіе это передавалось ею нѣ-

мецкимъ королямъ, то церковь въ данномъ случаѣ находилась въ постоянномъ противорѣчіи между своей традиціей, выставлявшей императорскую власть, какъ всемірное свѣтское правительство, и своей практической политикой, которая самымъ опредѣленнымъ образомъ старалась по возможности ограничить эту универсальность и, слѣдовательно, относилась отрицательно къ самой идеѣ имперіи.

Такимъ образомъ, чѣмъ болѣе церковь приближалась къ крайнимъ выводамъ своей системы, тѣмъ болѣе усиливалось противорѣчіе, въ которомъ она запутывалась. Свобода церкви вообще оставалась лозунгомъ іерархіи при всѣхъ измѣненіяхъ ея политики. Но подъ свободой церковь понимала одинаково и независимость отъ государства и господство надъ нимъ и, наконецъ, полное его устраненіе. Это упорное сохраненіе исторической традиціи въ непрестанно движущемся ходѣ развитія должно было неизбѣжно вести къ утратѣ ясности какъ въ системѣ, такъ и въ практической политикѣ. Вполнѣ яснымъ было только признаніе отдѣленія церкви отъ государства; по вопросу о господствѣ надъ государствомъ въ церкви уже не было единства; наконецъ совершенно неясными были ея взгляды на право существованія государства вообще. Обусловленная необходимостью уступчивость въ практическихъ отношеніяхъ, а съ другой стороны упорное сохраненіе устарѣлыхъ положеній, основанное на догматическомъ характерѣ церкви, не позволяли послѣдней выработать со всѣхъ сторонъ ясно продуманную и вполнѣ законченную систему. Хотя, съ одной стороны, это отсутствіе строгой логической разработки давало церковной системѣ преимущество большой растяжимости, но, съ другой стороны, вслѣдствіе той-же причины, церковь никогда не могла придти къ полному разрѣшенію вопроса о ея отношеніи къ государству. Поэтому-же церковь никогда не могла достичь вполнѣ даже и той цѣли, которая занимала середину между чистой идеей христіанскаго государства божія и фактическими условіями жизни, именно господства надъ государствомъ. Даже когда церковь находилась на высшей точкѣ своего могущества, все-же оставалось еще большое разстояніе между фактической дѣйствительностью и трансцендентнымъ идеаломъ. Сверхчувственное церковное государство божіе, даже и въ классическій періодъ среднихъ вѣковъ, оставалось незаконченнымъ отрывкомъ.

5. ФАКТИЧЕСКІЯ ПОСЛѢДСТВІЯ РЕЛИГІОЗНОЙ ТЕОРІИ ДЛЯ ГОСУДАРСТВА И ЕГО РАЗВИТІЯ.

Но хотя церкви и удалось осуществить только часть своихъ притязаній на всемірное владычество, однако ея теоретическіе принципы производили разрушительное дѣйствіе на государство и его развитіе. Такія послѣдствія всего чувствительнѣе были для нѣмецкой имперіи, такъ какъ послѣдняя, черезъ принятіе на себя императоромъ обязанности защитника церкви, всего болѣе подчинялась господству церкви и ея религіозной идеи.

Постоянное военное напряженіе силъ имперіи и поддерживаемое имъ стремленіе мѣстныхъ владѣтелей пользоваться всякими ея затрудненіями для увеличенія собственнаго могущества, было прежде всего причиною того, что никто не заботился объ установленіи твердаго законнаго порядка въ дѣйствіяхъ властей, а отсутствіе законнаго порядка въ свою очередь было причиною постоянныхъ замѣшательствъ. Тогда какъ каролингскій періодъ отличался необыкновенно плодовитою законодательною дѣятельностью, со времени установленія леннаго устройства въ законодательствѣ былъ почти полный застой. Не было издано законныхъ постановленій ни о правѣ выбора князей, ни о наслѣдственности имперскихъ леновъ, ни о размѣрахъ связанныхъ съ ними государственныхъ повинностей, хотя эти вопросы были причиною постоянныхъ распрей и потому законодательное разрѣшеніе ихъ, казалось, было бы крайне желательно. Точно также и отношенія государства къ церкви никогда не были въ достаточной мѣрѣ урегулированы закономъ, хотя изъ за этого вопроса въ теченіи нѣсколькихъ столѣтій происходила кровавая борьба. Вормскій договоръ 1122 года, которымъ закончился споръ объ инвеститурѣ, былъ лишь очень недостаточнымъ законодательнымъ рѣшеніемъ спорныхъ вопросовъ, такъ какъ, во первыхъ, предметомъ его было только избраніе епископовъ и непосредственно зависящихъ отъ имперіи аббатовъ, а затѣмъ, сдѣланныя въ немъ церковью уступки государству относились исключительно къ Генриху V лично, такъ что конкордатъ не имѣлъ въ сущности значенія общаго законодательнаго рѣшенія вопроса.

Поэтому важнѣйшія государственно-правовыя отношенія находились въ непрерывномъ движеніи и были предоставлены дѣйствію постепенной выработки положеній обычнаго права. Но,

такъ какъ взаимныя отношенія власти короны и князей постоянно мѣнялись, соотвѣтственно чему различно опредѣлялись и правовыя требованія обѣихъ сторонъ, то положенія эти выработывались очень медленно, не получая никогда ясной и окончательной формулировки. Но все-таки измѣнчивыя формы государственнаго устройства двигались въ опредѣленномъ направленіи, т. е. такъ, что власть короны все болѣе и болѣе сокращалась, а власть князей въ той-же мѣрѣ увеличивалась. Поэтому отсутствіе твердыхъ законныхъ разграниченій между дѣйствующими властями отражалась на коронѣ большею частію неблагопріятно. А такъ какъ послѣдняя, вслѣдствіе ея завоевательной внѣшней политики, возникшей изъ религіозной идеи церкви, все болѣе теряла въ своей власти внутри государства, то эти, неблагопріятно складывавшіяся для короны, условія были причиною ограниченія принадлежащихъ ей правъ, при чемъ императоры не могли примѣнить для защиты своихъ властныхъ правъ никакихъ цѣлесообразныхъ законныхъ средствъ. Всемірная завоевательная политика имперіи имѣла своимъ послѣдствіемъ то, что послѣдняя становилась все въ большую зависимость отъ церкви и отъ князей и въ теченіи нѣсколькихъ столѣтій изъ самаго могущественнаго государства превратилась въ почти совершенно безсильное. Та-же политика по преимуществу была причиной, что императорское званіе стало зависѣть отъ усмотрѣнія папы, что наслѣдственность королевской власти должна была все болѣе уступать избирательному праву князей, а съ другой стороны ленное право превращалось въ наслѣдственную частную собственность князей и владѣтелей.

Императорское званіе вначалѣ было наслѣдственно соединено съ франкскимъ королевствомъ. Карлъ Великій еще при жизни своей назначилъ соправителемъ имперіи сына своего Людовика; а послѣдній точно также назначилъ своего сына Лотаря. Коронованіе ихъ папою произошло въ обоихъ случаяхъ много лѣтъ спустя и не имѣло никакого другаго значенія, кромѣ соединеннаго съ вѣнчаніемъ короля церковнаго торжества. Но уже начиная съ Людовика II, папа получилъ исключительное право передачи императорскаго достоинства. И даже тогда, когда послѣднее было соединено съ нѣмецкимъ королевствомъ, право на императорскій титулъ пріобрѣталось не наслѣдованіемъ нѣмецкаго престола, а исключительно пожалованіемъ папы. «Императорское званіе получается не тѣмъ, кто наслѣдуетъ нѣмецкое

королевство, но тѣмъ, кому рѣшитъ его передать папа», заявилъ канцлеръ Гервасій Тильбюрійскій императору Оттону IV [1]). Императоръ Альбрехтъ I подтвердилъ этотъ взглядъ и соглашался съ тѣмъ, что данная имъ папѣ при короновании присяга есть ленная присяга и что онъ получилъ имперію отъ папы въ ленное владѣніе,—толкованіе, которое еще въ 1157 году нѣмецкіе епископы въ письмѣ къ папѣ Адріану IV отвергали, какъ неслыханное новшество [2]).

Универсальный характеръ императорской политики имѣлъ такое-же гибельное значеніе и для нѣмецкой короны. До Генриха IV послѣдняя, хотя и не была безусловно наслѣдственной, но еще менѣе была предоставлена исключительно выбору князей. Напротивъ, порядокъ занятія трона опредѣлялся и тѣмъ и другимъ: и наслѣдственностью и избирательнымъ правомъ князей. Наслѣдованіе по праву соединялось съ выражаемымъ всякій разъ согласіемъ князей. Когда-же Генрихъ IV былъ побѣжденъ въ борьбѣ съ церковью, то, по желанію куріи, наслѣдственность была совершенно отмѣнена, а на ея мѣсто поставлено исключительнс избирательное право князей. Собравшіеся подъ предсѣдательствомъ папскаго легата въ Форхгеймѣ въ 1077 году князья заявили, съ предварительнаго согласія папы, что съ этого времени королевская власть не должна ни къ кому переходить по наслѣдству, какъ это до сихъ поръ было въ обычаѣ, но сынъ короля, какъ-бы онъ ни былъ достоинъ короны, дѣлается королемъ не по наслѣдству, а по свободному выбору» [3]). То обстоятельство, что нѣмецкій король былъ по своему званію и представителемъ императорскаго достоинства, дало возможность римскому престолу также предъявить претензію на участіе въ выборѣ короля. Нѣмецкіе князья тоже не всегда были противъ этого. Послѣ выбора Лотаря въ 1125 г. они отправили въ Римъ посланниковъ, которые должны были просить папу объ утвержденіи сдѣланнаго выбора. Конрадъ III былъ выбранъ въ присутствіи папскаго легата. Только для того, чтобы не потерять вліянія куріи на назначеніе нѣмецкаго короля, Иннокентій III высказался противъ наслѣдственности нѣмецкой короны и опредѣленно заявилъ, что онъ откажетъ въ своемъ согласіи тому, кто предъявитъ притязанія на корону въ силу своихъ наслѣд-

[1]) *Leibnitz*, l. c., стр. 194.
[2]) *Muratori*, Scr. rer. ital., VI, 755.
[3]) *Bruno*, De bello Saxonic., c. 91; M. G., т. V, стр. 365.

ственныхъ правъ [1]). Поэтому онъ не призналъ законнымъ королемъ ни сына, ни брата Генриха VI, и, чтобы выразить рѣшительное отрицаніе наслѣдственности, призвалъ на королевство вельфа Оттона. Правда, Иннокентій предоставлялъ князьямъ право свободнаго выбора, но онъ оставлялъ за собой, какъ онъ писалъ къ герцогу Церингенскому, право оцѣнки съ церковной точки зрѣнія личности, избранной князьями въ короли. Это требованіе онъ высказывалъ съ опредѣленнымъ указаніемъ на соединенное съ нѣмецкимъ королевствомъ императорское званіе. Безъ такой оцѣнки, писалъ онъ, могло оказаться, что онъ долженъ бы былъ короновать императоромъ еретика или язычника, еслибы князья выбрали такого въ короли. На томъ-же основаніи онъ заявлялъ притязаніе на право рѣшающаго голоса въ случаѣ спорнаго выбора; потому что, какъ онъ объяснялъ, если-бы князья не могли, или не желали придти къ единогласному рѣшенію, «то апостольскій престолъ остался-бы безъ представителя и защитника» [2]). Оттонъ IV призналъ это требованіе папы настолько правильнымъ, что въ письмахъ своихъ къ нему называлъ себя «божіей и папскою милостію король римскій». Въ такомъ-же положеніи находился и Фридрихъ II. Такъ какъ и онъ обладаніемъ нѣмецкой короной былъ обязанъ прежде всего папѣ Иннокентію III, то въ своихъ письмахъ къ нему онъ неоднократно называлъ себя «избраннымъ римскимъ королемъ милостію божіею и папы». Впослѣдствіи князья настолько подчинились требованію папы, что въ своемъ письмѣ въ 1279 году, согласно съ церковной легендой объ учрежденіи избирательной коллегіи Григоріемъ V, признавали собственное свое избирательное право за установленіе римскаго престола [3]). Такимъ образомъ прежнія отношенія между королевскою и папскою властью съ теченіемъ времени сдѣлались совершенно обратными. Какъ раньше короли принимали участіе въ выборѣ папъ, такъ теперь папы требовали и достигли такого-же участія въ выборѣ королей.

Въ то время какъ королевская власть подъ вліяніемъ церкви потеряла свою наслѣдственность, имперскіе магнаты, которые сначала имѣли власть лишь въ качествѣ должностныхъ лицъ короны, наоборотъ постепенно пріобрѣли наслѣдственность ихъ

[1]) Innoc. III, registr. 55.

[2]) Registr. de negot. imp., ep. Innoc. III, ed. Baluz, 1, 715 и сл.

[3]) M. G., кн. II, 421.

должностей и ихъ леновъ. Послѣ того какъ уже при Конрадѣ II была признана наслѣдственная передача ленныхъ имуществъ, во время борьбы Генриха IV и Генриха V съ куріей, предъявлено было требованіе наслѣдственныхъ правъ и для крупныхъ имперскихъ леновъ, чему короли до тѣхъ поръ энергично старались противодѣйствовать, но что въ общемъ было достигнуто [1]). При Генрихѣ VI наслѣдственность имперскихъ леновъ установилась уже настолько прочно, что этотъ императоръ не могъ выполнить своего намѣренія отобрать ландграфство Тюрингію въ качествѣ свободнаго лена и принужденъ былъ передать его брату умершаго. Впрочемъ въ 1195 году онъ отобралъ маркграфство Мейссенъ, какъ упраздненный ленъ послѣ смерти маркграфа Альбрехта. Но черезъ нѣсколько лѣтъ Филиппъ Швабскій былъ принужденъ передать это владѣніе, какъ ленъ, брату Альбрехта Дитриху Вейсенфельзскому. Генрихъ VI былъ готовъ даже согласиться на наслѣдственную передачу леновъ также и по женской линіи, подъ условіемъ признанія князьями наслѣдственности королевскаго званія въ его родѣ. Но князья не склонны были согласиться на желаніе Генриха, такъ какъ справедливо разсчитывали, что со временемъ получатъ право наслѣдованія по женской линіи и безъ условій, выставленныхъ императоромъ. Дѣйствительно, въ слѣдующемъ столѣтіи ожиданіе князей исполнилось и они сдѣлались самостоятельными государями. Такимъ образомъ, король былъ скорѣе въ идеѣ, чѣмъ въ дѣйствительности, источникомъ силы и права. Фактически князья пользовались своей властью не въ силу того, что они получали ее отъ короля, какъ его довѣренные чиновники, а на основаніи ихъ собственнаго права.

Происходившее вслѣдствіе развитія ленной системы раздробленіе единой государственной власти ослабило послѣднюю до такой степени, что она не могла уже выполнять и оставшіяся на ней обязанности защиты государства и охраненія мира. При такомъ безсиліи государства со стороны церкви должно было казаться большой заслугой то, что она своимъ авторитетомъ содѣйствовала установленію общественнаго мира, отнявши тѣмъ самымъ у государства почти единственную остававшуюся еще у него задачу. Въ южной Франціи, гдѣ ленное право съ самаго начала было всего больше развито, а вслѣдствіе того и вліяніе

[1]) *Lambert*, a. 1073, M. G.; т. V, стр. 195.

государственной власти болѣе всего ослаблено, церковь въ въ 1031 году сдѣлала первый опытъ противодѣйствія раздорамъ и разбойническимъ насиліямъ требованіемъ общаго мира. Десять лѣтъ спустя этотъ миръ названный *Божьимъ миромъ*—Treuga Dei,—потому что онъ происходилъ отъ церкви, слѣдовательно отъ Бога,—былъ ограниченъ нѣсколькими днями недѣли, такъ какъ опытъ показалъ, что неограниченный миръ представлялъ собою слишкомъ далеко идущее требованіе и потому не могъ получить признанія. Тотъ, кто въ теченіи указаннаго срока, заключавшаго въ себѣ время отъ вечера середы до утра понедѣльника, соблюдалъ божій миръ, получалъ отпущеніе грѣховъ, а тотъ, кто его нарушалъ, подвергался церковному отлученію. Бургундскій соборъ, бывшій въ 1041 году въ Монтріонѣ, принялъ постановленіе о божьемъ мирѣ и, кромѣ того предписалъ общее прекращеніе военныхъ дѣйствій въ теченіе времени отъ перваго адвента *) до ближайшаго воскресенья послѣ Крещенья. Положенія этого перваго Божьяго мира были впослѣдствіи много разъ повторены и во многихъ пунктахъ развиты далѣе. Современникамъ отчасти казалось, что эти стремленія церкви къ устроенію мира заключаютъ въ себѣ вмѣшательство церкви въ сферу государства. Такъ, напримѣръ, епископъ Гергардъ камбрейскій отвѣчалъ на приглашеніе присоединиться къ божьему миру, что «присвоеніе себѣ такихъ правъ кажется ему если не невозможнымъ, то неумѣстнымъ, такъ какъ эти права принадлежатъ коронѣ. Дѣло короля силою подавлять возмущенія, укрощать войны и способствовать дѣлу мира. Задача-же епископовъ состоитъ въ томъ, чтобы увѣщевать королей мужественно бороться за спасеніе отечества и молиться о дарованіи имъ побѣды» [1]). Поэтому, пока въ Германіи и въ Италіи императорская власть была еще достаточно сильна, предписанный церковью миръ не имѣлъ примѣненія, такъ какъ для охраненія мира довольно было и силы имперіи. Но когда, со времени распри императора Генриха IV съ Григоріемъ VII, побѣдила іерархическая идея церкви, то нѣмецкая корона больше всѣхъ другихъ потеряла значенія и силы. Притягательная сила церкви дѣйствовала въ этомъ случаѣ такимъ разрушительнымъ образомъ, что въ теченіе нѣко-

*) Адвентами въ римско-католическомъ календарѣ называются четыре воскресенья передъ Рождествомъ *(Переводчикъ)*.

[1]) M. G., т. VII, стр. 474., Gesta episcop. Camerac., кн. 3, гл. 27.

тораго времени государственный порядокъ казался совершенно разрушеннымъ.

Лѣтописи того времени полны жалобъ на общій безпорядокъ и безчисленныя потери человѣческихъ жизней и имущества, причиненныя борьбой партикуляристически-іерархическихъ союзовъ съ короною. Только о причинѣ этихъ безпорядковъ мнѣнія были различны, такъ какъ, смотря по тому къ какой партіи принадлежали писатели, они считали виновниками ихъ или императоровъ, или папъ, или князей. Партія саксовъ, сторонниковъ папы, въ письмѣ отъ 1077 года, обращенномъ къ Григорію, въ такихъ словахъ горько жаловалась на тѣ послѣдствія, какія имѣла для страны борьба Генриха IV съ выставленнымъ противъ него королемъ-соперникомъ Рудольфомъ Швабскимъ: «междуусобная война, безчисленныя убійства, опустошенія, пожары какъ домовъ, такъ и церквей, неслыханное угнетеніе бѣдныхъ, невиданное и неслыханное до сихъ поръ разореніе церковнаго имущества, исчезновеніе всякихъ божескихъ и человѣческихъ правъ,—и безъ надежды на улучшеніе; наконецъ борьба двухъ королей, изъ которыхъ каждый получилъ отъ Васъ надежду на утвержденіе за нимъ господства, довела имперскія владѣнія до такого обѣднѣнія, что въ будущемъ наши короли должны существовать скорѣе грабежемъ, чѣмъ доходами отъ государства»[1]). Самъ Григорій признавалъ, что таковы были послѣдствія войны, выражаясь въ письмѣ отъ 1079 года королю Рудольфу: «я вижу, какъ нѣмецкое государство, которое до сей поры было самымъ благороднымъ изъ всѣхъ государствъ на свѣтѣ, теперь опустошается и приводится въ безпорядокъ убійствами, пожарами и грабежами и идетъ къ совершенной гибели»[2]). Созванный императоромъ въ Бриксенѣ въ 1080 году соборъ изложилъ въ одномъ письменномъ актѣ, которымъ опредѣлялось низложеніе папы, совокупность всѣхъ гибельныхъ послѣдствій, которыя политика Григорія имѣла для государства и семьи. «Такъ какъ несомнѣнно, говорилось въ немъ, что тотъ не избранъ Богомъ, а самъ черезъ обманъ и подкупъ позорнымъ образомъ возвысился, кто извращаетъ церковный порядокъ, кто потрясаетъ королевскую власть въ христіанскомъ государствѣ, кто угрожаетъ правовѣрному и миролюбивому королю смертью тѣлесною и ду-

[1]) *Brunon*, Bell. Sax., c. 108.
[2]) L. c., c. 119.

шевною, кто защищаетъ короля-клятвопреступника, кто произвелъ разногласіе между согласными, раздоръ между миролюбивыми, ссору между братьями, раздѣленіе между супругами и внесъ смуту въ то, что казалось еще спокойнымъ между благочестивыми» и т. д. [1]) Державшая сторону императора Аугсбургская лѣтопись описывала положеніе имперіи, какъ хаотическое смѣшеніе разнузданныхъ страстей. «О плачевное зрѣлище государства», говорится въ ней при изображаніи раздора, возникшаго между папой и императоромъ [2]), «въ этой смутѣ тѣхъ временъ исчезло уваженіе ко всякой чести, ко всякому званію, ко всякому проблеску просвѣщенія и воспитанія» [3])... «всѣ пороки явились въ пестромъ смѣшеніи: кровожадность, убійство, воровство и обманъ, нравственная испорченность, клятвопреступленіе, беззаботность объ имуществѣ Господнемъ, душевная тревога, непрочность брака, блудъ и прелюбодѣяніе» [4]). Эккегардъ изъ Адры въ такихъ словахъ описывалъ въ своей хроникѣ состояніе имперіи во время раздора между Генрихомъ IV и его сыномъ: «Всякій дѣлалъ не то, что онъ считалъ справедливымъ, а то, что ему нравилось. Поэтому, при постоянныхъ столкновеніяхъ, каждая партія прежде всего опустошала поля другой партіи и грабила мѣстное населеніе. За тѣмъ, при всякомъ удобномъ случаѣ, со всѣхъ сторонъ появлялись по дорогамъ разбойники, которые, не разбирая ни времени, ни лицъ, искали только случая воровать и грабить, врываться въ дома и убивать, не оставляя побѣжденнымъ ровно ничего. Послѣ того, какъ повсюду такимъ образомъ поля были опустошены, деревни разрушены, города и цѣлыя области почти превращены въ пустыню,—въ нѣкоторыхъ церквахъ даже прекратилась божественная служба, такъ какъ священнослужители лишены были ежедневнаго пропитанія». «Въ 1117 году отъ Р. X., продолжаетъ Эккегардъ въ этомъ описаніи, въ то время какъ всѣ государства окрестныхъ народовъ, довольныя своими границами и своимъ положеніемъ, давно уже вложили окровавленные мечи и другія орудія смерти въ ножны согласія,—неизмѣнной осталась только тевтонская ярость, оказавшаяся неспособною отказаться отъ своего упорства,—только, говорю я, народъ нашего племени изъ всѣхъ

[1]) *Ekkehardi*, Chronic. universal. M. G., т. VI, стр. 203 и слѣд.

[2]) M. G., т. 3, стр. 130.

[3]) L. c., стр. 133.

[4]) L. c., стр. 134.

народовъ земли оставался неисправимо упорствующимъ въ укоренившейся въ немъ лжи и поэтому ложь и клятвопреступленіе умножились и одно кровавое дѣло слѣдовало за другимъ, такъ что вопль не меньшій, чѣмъ когда-то восходившій отъ жителей Содома и Гоморры, восходилъ и теперь до слуха Господа Саваоѳа». Подобнымъ-же образомъ Оттонъ Фрейзингскій описывалъ состояніе имперіи въ то-же самое время [1]).

Въ поэтической литературѣ жалобы на разстройство имперіи, причиненное властными стремленіями церкви и князей, нашли себѣ многократный отголосокъ. При четвертомъ Генрихѣ, говорится въ пѣснѣ, сочиненной въ концѣ двѣнадцатаго столѣтія, въ имперіи была смута. Убійства и грабежи наполняли церковь и страну,

«diz riche alliz bikêrte sin gewêtine
in sîn eigin inâdere» *.

Никто, прибавляетъ къ этимъ словамъ поэтъ, не могъ противостоять власть имѣющимъ

«obi si woltin mit trûwin unsamit gen» [2]) **.

Въ слѣдующемъ столѣтіи Вальтеръ фонъ-деръ-Фогельвейде разсказывалъ въ пѣсняхъ о смутѣ, которая произошла въ его время вслѣдствіе раздора между императоромъ, папой и князьями:

«diu sunne hât ir schîn verkêret,
untriuwe ir sâmen uz gerêret
allenthalben zuo den wegen:
der vater bî dem kinde untriuwe vindet,
der bruoder sînem bruoder liuget
geistlich orden in kappen triuget
diu uns ze himel solten stegen:
gewalt gêt ûf, reht vor gerihte swindet» [3]) ***.

Подобнымъ-же образомъ и въ *Скромности* (Bescheidenheit) Фрей-

[1]) Chronic, с. 9., gesta Friderici I, кн. 1, гл. 8.

* Государство обратило свое оружіе на собственныя внутренности.

[2]) Издан. Бешенбергера, стр. 87, ст. 675 и сл.

** «Если-бы они согласились идти рука объ руку, соблюдая вѣрность другъ другу.

[3]) Изд. В. Вильманиса, стр. 217.

*** Солнце померкло (намекъ на солнечное затмѣніе 1201 г.), измѣна по всѣмъ дорогамъ разбросала свои сѣмена; отецъ находитъ измѣну въ своемъ ребенкѣ, братъ лжетъ брату; монахи въ рясахъ, которымъ подобало-бы указывать намъ путь къ царству небесному, обманываютъ. Насиліе одерживаетъ верхъ, нѣтъ больше правды на судѣ.

данка высказываются жалобы на разрушеніе всякаго законнаго порядка:

«roup und brant sint ungeriht
man fürhtet künec noch keiser niht [1]) *.

Онъ обвинялъ князей въ томъ, что они своимъ сопротивленіемъ императорской власти ведутъ къ гибели имперію

«Der vursten ebenhère
stoert noch des riches ère [2]) **.

Реймаръ фонъ Цветеръ [3]), а также и Мейсснеръ [4]), ставили въ вину князьямъ упадокъ государства. Стихотворенія Фрауэнлоба полны подобныхъ упрековъ.

При такомъ распаденіи всѣхъ общественныхъ отношеній, заповѣдь церкви о соблюденіи мира нашла себѣ примѣненіе и въ нѣмецкой имперіи, въ люттихской, майнцской и кельнской епархіяхъ, а равно въ Саксоніи и въ Эльзасѣ. Правда, безпорядокъ и взаимная ненависть партій были такъ велики, что не уважались не только королевская власть, но какъ неоднократно жалуется Эккегардъ фонъ Аура, даже и церковный Божій миръ, закрѣпленный клятвенными договорами.

Но даже и долго послѣ того, какъ противоположность между императорской и папской партіями уже потеряла свою первоначальную остроту, все-же партикулярныя государственныя учрежденія, разъ проведенныя до мельчайшихъ отношеній, продолжали быть причиной безконечныхъ безпорядковъ. Обусловленное развитіемъ ленной системы, сліяніе публичнаго и частнаго права привело къ необыкновенно разнообразной, почти неразрѣшимой запутанности самыхъ различныхъ правовыхъ отношеній. Такъ, въ особенности въ позднѣйшемъ періодѣ среднихъ вѣковъ, сдѣлалось нормальнымъ явленіемъ, что одна и та-же территорія принадлежала различнымъ владѣльцамъ на различныхъ юридическихъ основаніяхъ. Одинъ былъ верховнымъ господиномъ надъ территоріей, въ которой другой распоряжался въ

[1]) Изд. Бецценбергера, 46, 13 и сл.

* Разбои и опустошеніе остаются безнаказанными. Никто не боится ни короля, ни императора.

[2]) 73, 9 и сл.

** Стремленіе князей къ одинаковой (съ императоромъ) власти еще погубитъ честь имперіи

[3]) *V. der Hagen*, Minnes, ч. 2, стр. 203, 142; стр. 204, 148.

[4]) *V. den Hagen*, l. c., ч. 3, стр. 102, 14.

качествѣ подчиненнаго владѣльца. Было почти общимъ правиломъ, что одна и та-же область принадлежала одному, какъ владѣтельному князю, и другому, какъ ленному господину, въ то время, какъ она находилась въ пользованіи третьяго лица, получившаго ее въ ленъ. Къ этому очень часто присоединялось то обстоятельство, что данная область находилась въ залогѣ у четвертаго лица. Наконецъ, почти каждая область пересѣкалась въ разныхъ направленіяхъ привилегированными владѣніями иностранныхъ владѣтелей и духовныхъ корпорацій. Запутанность, происходившая вслѣдствіе этого переплетенія различныхъ правовыхъ претензій, увеличивалась еще отъ того, что ни одно изъ вышесказанныхъ отношеній не было точно опредѣлено, а всѣ онѣ были по большей части предоставлены усмотрѣнію обычнаго права. Документы, которые должны были составляться при возникновеніи, или возобновленіи такихъ отношеній, были по большей части изложены въ столь мало опредѣленныхъ и неясныхъ выраже-женіяхъ, что не могли предотвратить различныхъ толкованій. Всѣ эти институты, верховнаго правительства страны, леннаго господства, иммунитета, подчиненнаго господства и залоговаго права, въ каждомъ данномъ случаѣ имѣли различное содержаніе, такъ какъ для нихъ не существовало правовыхъ опредѣленій ни въ писанномъ законѣ, ни въ обычномъ правѣ. Отношенія верховнаго господина страны къ подчиненному господину; личнаго владѣтеля къ получившему ленъ; залоговладѣльца къ собственнику были въ различныхъ случаяхъ различны и въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ крайне недостаточно установлены. Изъ этого всюду происходило неразрѣшимое сплетеніе спорныхъ вопросовъ, продолжавшихся въ теченіи всѣхъ среднихъ вѣковъ и которые наконецъ были разрѣшены мечемъ или судебнымъ приговоромъ, но часто оставались и нерѣшенными и передавались отъ поколѣнія къ поколѣнію, какъ источникъ вѣчной вражды.

Но если одна область принадлежала иногда одновременно многимъ владѣльцамъ, то, наоборотъ, нерѣдко бывало и такъ, что имѣнія одного владѣльца, или одного духовнаго учрежденія, были разсѣяны въ разныхъ чужестранныхъ территоріяхъ. Такъ имѣнія аббатства Прюмъ разбросаны были въ видѣ отдѣльныхъ дачь отъ Неккара до Нидерландовъ, отъ Мозеля и Лана до Анжера и Руана. Владѣнія аббатства С-тъ Галленъ были расположены въ Швабіи, Франконіи, Эльзасѣ и Италіи. Ленное владѣніе имперской области Штирума, на нижнемъ Рейнѣ, за-

ключало въ себѣ имѣнія, разбросанныя въ герцогствѣ Клеве, въ области Бройхъ, въ графствѣ Маркъ и въ курфиршествѣ Кельнъ.

Такъ какъ всѣ эти владѣльцы и господа, въ особенности-же важнѣйшіе имперскіе князья, стремились къ возможно большему расширенію своихъ владѣній, то ко всѣмъ раздорамъ, происходившимъ внутри отдѣльныхъ территорій, присоединялись еще внѣшнія распри съ владѣтелями сосѣднихъ территорій. Духовные князья желали опредѣлить размѣры ихъ свѣтской юрисдикціи по величинѣ области ихъ духовной юрисдикціи, а потому старались подчинить себѣ епископовъ и мелкихъ свѣтскихъ владѣтелей, находившихся въ предѣлахъ ихъ епархій. На почвѣ такихъ стремленій возникли, напримѣръ, на нижнемъ Рейнѣ споры архіепископовъ кельнскихъ съ герцогами Брабантскими и Лимбургскими, съ графами, а впослѣдствіи герцогами, Юлихскими и Бергскими и графами фонъ деръ Маркъ. Епископъ мюнстерскій тоже имѣлъ претензію на высшую власть надъ графами Маркъ. Архіепископы магдебурскіе вели борьбу съ Вельфами и Асканіями за владѣтельное господство въ Бранденбургѣ, а архіепископы майнцкіе съ тюрингенскими пфальцграфами и ландграфами. Свѣтскіе князья тоже старались подчинить своему верховному господству заключенныя въ ихъ владѣніяхъ территоріи духовенства и мелкихъ владѣтелей. Герцоги баварскіе намѣревались сдѣлать это съ епископами регенсбургскими, аугсбургскими и фрейзингенскими. Золотая булла императора Карла IV, изданная въ 1356 году, признала правомѣрною такую политику крупныхъ территоріальныхъ владѣтелей, такъ какъ она предоставила по крайней мѣрѣ курфюрстамъ, право верховной власти надъ живущими въ ихъ областяхъ графами и другими владѣтелями [1]).

Къ этому разлагающему процессу, проникавшему весь составъ имперіи и превращавшему ее въ безчисленное количество самостоятельныхъ территоріальныхъ государствъ, присоединилась наконецъ и корона. Такъ какъ при такомъ раздробленіи единой государственной власти, сила короны тоже раздроблялась и ослаблялась, то послѣдняя принуждена была искать себѣ новой прочной поддержки въ пріобрѣтеніи территоріальныхъ имуществъ. Когда при Рудольфѣ Габсбургскомъ, она направила оставшіяся у нея имперскія силы на пріобрѣтеніе королевства Богеміи, то

[1]) C. XI, § 1, 5.

и задачи короны получили территоріальный характеръ. Этимъ направленіемъ положено было первое начало тому положенію дѣлъ, при которомъ къ общимъ интересамъ имперіи отрицательно относились не только частныя государства, но даже корона, являвшаяся полномочною представительницей имперіи. Съ этого времени имперская политика все болѣе и болѣе соображалась съ интересами королевскаго дома. Императоры Штауфенскаго дома тоже имѣли въ герцогствѣ Швабіи свою личную собственность. Но, тогда какъ для Штауфеновъ это ихъ собственное владѣніе имѣло цѣну лишь какъ средство для достиженія цѣлей ихъ широкой имперской политики, позднѣйшіе императоры пользовались, напротивъ, своими королевскими правами для личныхъ династическихъ цѣлей. Такимъ образомъ, практическими послѣдствіями для нѣмецкой имперіи, вытекавшими изъ основныхъ положеній религіозной теоріи и церковной политики, было полное развитіе ленной системы и вмѣстѣ съ тѣмъ паденіе единой государственной власти и разрушеніе всего государственнаго порядка.

Аскетически-іерархическая идея церкви привела къ гибели одну за другой древнюю римскую, каролингскую и, наконецъ, нѣмецкую имперію. Объемъ власти этихъ имперій, который, согласно религіозной идеѣ, долженъ былъ охватывать весь міръ, постепенно входилъ во все болѣе тѣсныя границы. Каролинская имперія заключала въ себѣ только часть тѣхъ земель, которыя ранѣе входили въ составъ Римской имперіи. Границы нѣмецкой имперіи были еще тѣснѣе, чѣмъ границы каролингской. Но не только всемірная власть, которую религіозная идея ставила имперіи какъ идеалъ, не была достигнута; завоевательная политика императоровъ имѣла своимъ послѣдствіемъ также и разложеніе государственнаго порядка. Она привела къ возникновенію ленной аристократіи, которая все болѣе присвоивала себѣ верховныя права короны и, такъ сказать, отнимала у нея принадлежащую ей почву. Со времени установленія наслѣдственности леновъ, верховная власть короны всюду была замѣнена имѣвшею частно-правовой характеръ властью земельной аристократіи. Съ этого времени личное наслѣдственное право сдѣлалось главнымъ основаніемъ для пользованія и государственными верховными правами.

Отношеніе частнаго и публичнаго права въ системѣ государственнаго устройства было какъ разъ обратное тому, какое су-

ществовало въ церкви. Тогда какъ въ устройствѣ послѣдней собственная личность должностнаго лица почти совершенно отодвигалась на задній планъ его званіемъ, верховная власть государства проявлялась въ видѣ частныхъ правъ магнатовъ, такъ что она никогда не могла явиться въ чистомъ своемъ видѣ. Вслѣдствіе этого, подвижность правительственнаго аппарата государства была необыкновенно затруднена. Прочно укоренившіеся на землѣ вассалы короны были какъ-бы ея подвассалами. Право вмѣшательства монарха въ это обусловленное мѣстными и частными правами и связанное положеніе государственныхъ властей было очень не велико. Возвышеніе лица, обладавшаго властью по степенямъ государственныхъ званій и обновленіе персонала, возможное въ бюрократическомъ государствѣ, въ средневѣковомъ ленномъ государствѣ было возможно лишь постольку, поскольку это позволяли частныя права владѣтелей. Точно также и права высшихъ правительственныхъ властей относительно подчиненныхъ имъ властей были ограничены многоразличными частно-правовыми привилегіями послѣднихъ. Государственное управленіе на столько-же было связано со всѣхъ сторонъ мѣстными правами, на сколько церковное управленіе было свободно отъ мѣстныхъ отношеній. Съ такой, связанной частными правами и мѣстными условіями, правительственной системой преслѣдованіе широкой политики было возможно только въ крайне незначительныхъ размѣрахъ. Кромѣ того, права и государственныя задачи ленной аристократіи и ея обязанности относительно королевской власти и имперіи не были ни въ какомъ пунктѣ строго ограничены и упорядочены закономъ. Напротивъ, онѣ регулировались на основаніи неопредѣленнаго обычая и существовавшихъ въ данное время отношеній между силами разныхъ обладателей власти.

Въ гражданскомъ и уголовномъ правѣ, дѣйствовавшемъ въ государствѣ, было столь-же мало единства, какъ и въ управленіи. Напротивъ, въ значительно большей своей части оно было предоставлено дѣйствію обычая, а потому было различно не только въ различныхъ странахъ, но даже въ отдѣльныхъ городскихъ и сельскихъ общинахъ. Такимъ образомъ, средневѣковое государство не представляло собою объединенной, прочно организованной внутри себя системы, а лишь собраніе множества властей и учрежденій, проникнутое насквозь частными правами и развившееся изъ узкихъ и разнообразныхъ мѣстныхъ условій и от-

ношеній, которое только въ высшей своей точкѣ имѣло нѣкоторую слабую связь.

Съ внѣшней стороны государственное устройство имперіи казалось однороднымъ съ устройствомъ церкви. Какъ папа избирался высшими сановниками церкви, коллегіей кардиналовъ, такъ и императоръ долженъ былъ быть избранъ, или утвержденъ въ своихъ наслѣдственныхъ правахъ, имперскими князьями. Какъ епископы собирались на соборы, такъ и свѣтскіе князья собирались на гофтаги и имперскія собранія. Однако эти, повидимому однородныя, учрежденія возникли, или по крайней мѣрѣ поддерживались, въ силу совершенно различныхъ и даже противоположныхъ стремленій. Въ то время какъ избраніе папы было со времени Николая II и Григорія VII передано коллегіи кардиналовъ именно только для того, чтобы сдѣлать его независимымъ отъ свѣтской власти и партійныхъ стремленій римской знати и народа и такимъ образомъ оградить единство церковнаго управленія, наслѣдованіе нѣмецкаго королевскаго престола со времени форхгеймскаго собранія князей въ 1077 г. поставлено было въ исключительную зависимость отъ выбора магнатовъ лишь для того, чтобы ослабить общегосударственную власть въ королевствѣ и дать большее значеніе отдѣльнымъ мѣстнымъ властямъ. Церковь старалась изъять избраніе папъ и епископовъ отъ случайныхъ вліяній, обусловленныхъ мѣстными связями и отношеніями, въ особенности обусловить его твердыми законными опредѣленіями, между тѣмъ выборъ короля оставался еще на долгое время предоставленнымъ колебаніямъ случайныхъ взаимоотношеній избирателей. Окончательная постоянная традиція касательно магнатовъ, имѣющихъ право участія въ выборѣ, установилась только тогда, когда широкая политика имперіи была уже покинута и раздоры между короной и куріей приняли болѣе спокойное теченіе. Въ началѣ всѣ магнаты со включеніемъ графовъ имѣли равное право участія въ выборѣ. Различіе въ степени этого права проявлялось лишь въ томъ, что бо̀льшее могущество избирателя естественно давало и его голосу большій вѣсъ. Но, такъ какъ отношенія большаго или меньшаго могущества постоянно мѣнялись, то въ теченіе многихъ вѣковъ не могло развиться прочной традиціи относительно преимущественнаго положенія при выборѣ наиболѣе сильныхъ. Раньше всего такое преимущество предоставлено было духовнымъ князьямъ: майнцкому, трирскому и кельнскому, такъ какъ

ихъ высшее почетное положеніе было совершенно несомнѣнно, и значеніе ихъ власти подвергалось гораздо меньшимъ колебаніямъ, чѣмъ значеніе свѣтскихъ князей. Лѣтописецъ Ламбертъ фонъ Герсфельдъ упоминаетъ, что уже въ 1073 году рейнскимъ князьямъ присвоено было высшее значеніе при выборѣ королей. Гораздо труднѣе и сложнѣе было установленіе отношеній свѣтскихъ князей. Только начиная со второй половины двѣнадцатаго столѣтія относительно послѣдняго стали постепенно устанавливаться опредѣленныя традиціи. Съ этого времени изъ широкаго круга лицъ, имѣвшихъ право участія въ выборѣ, выдѣлился болѣе тѣсный кругъ лицъ, которымъ это право было предоставлено по преимуществу. Къ такимъ лицамъ, кромѣ вышеназванныхъ духовныхъ князей принадлежали еще пфальцграфъ Рейнскій, герцогъ Саксонскій и маркграфъ Бранденбургскій. Въ этомъ послѣдовательномъ порядкѣ перечисляетъ членовъ избирательной коллегіи Саксонское зерцало, написанное около 1230 года. Въ началѣ тринадцатаго столѣтія къ нимъ присоединился въ качествѣ седьмаго члена король Богемскій. Взглядъ Саксонскаго зерцала, которое исключало послѣдняго, такъ какъ онъ не былъ нѣмцемъ, въ это время уже устарѣлъ. Стихотворецъ Реймаръ фонъ Цветеръ, умершій въ седьмомъ десятилѣтіи тринадцатаго вѣка, называлъ даже короля Богемскаго первымъ избирателемъ изъ свѣтскихъ князей. Вторымъ свѣтскимъ княземъ называлъ онъ маркграфа Бранденбургскаго, третьимъ пфальцграфа Рейнскаго и четвертымъ герцога Саксонскаго. Особое предпочтеніе, оказываемое Реймаромъ богемскому королю, объясняется впрочемъ тѣмъ обстоятельствомъ, что онъ долго жилъ въ Богеміи. И такъ какъ поэтъ въ своихъ стихахъ обращается непосредственно къ королю, то можно кромѣ того предположить, что сочиненіе это было написано именно во время пребыванія Реймара въ Богеміи. Заключеніе этихъ князей, раньше другихъ призывавшихся для подачи голоса, было на столько рѣшающимъ, что избирательное право остальныхъ магнатовъ сводилось къ праву высказывать свое согласіе съ вотумомъ первыхъ. Со времени избранія короля Рудольфа I уничтожено было наконецъ и это право утвержденія, остававшееся принадлежностью широкаго круга магнатовъ, такъ что все избраніе совершалось исключительно избирательной коллегіей курфюрстовъ. Правда, что и тогда не были еще устранены всѣ сомнѣнія относительно того, кто имѣлъ право участво-

вать въ коллегіи. Полная ясность по этимъ вопросамъ была достигнута только тогда, когда золотой буллой Карла V дано было законодательное опредѣленіе состава избирательной коллегіи. Такимъ образомъ имперіи для достиженія законнаго порядка избранія королей потребовалось почти на триста лѣтъ больше, чѣмъ церкви для законнаго установленія порядка папскаго избранія.

Подобное-же отношеніе, какъ между избраніемъ папъ и королей, существовало и между церковными соборами и государственными собраніями. Соборы созывались для того, чтобы установить и поддержать единство церкви въ ученіи и управленіи, имперскія-же собранія, такъ же какъ и избирательное право князей, служили прежде всего той цѣли, чтобы выставить противоположность между политикой королевства и частными интересами имперскихъ чиновъ. Соборы издавна были твердою опорою единства церкви, представляемаго папствомъ, тогда какъ имперскія собранія, особенно со времени Генриха IV, все болѣе получали значеніе корпораціи, ограничивающей единую государственную власть короны.

Сравнительно съ развитіемъ государства, развитіе церкви шло въ противоположномъ направленіи. Даже усиленіе церкви на столько-же совершилось съ помощію государства, какъ паденіе государства подъ вліяніемъ церкви. Въ восьмомъ вѣкѣ государство имѣло уже объединенное устройство, тогда какъ церковь имѣла лишь очень слабую связь со своими отдѣльными органами. При этомъ, съ одной стороны, свѣтскія власти имѣли значительное вліяніе внутри церкви, съ другой стороны, положеніе духовенства относительно монархической власти папы было очень самостоятельно. Въ обоихъ этихъ отношеніяхъ, постепенно совершался полный переворотъ. Выдѣленіе государства и мірского элемента съ одной стороны и монархическая централизація церкви съ другой,—таковы были руководящія и съ успѣхомъ проведенныя идеи церковной политики.

Церковь начала проводить эту свою политику съ широкихъ слоевъ низшаго монашествующаго и бѣлаго духовенства, восходя отъ нихъ къ епископскому и папскому званію. Изъятія низшаго клира изъ подъ верховной власти государства она достигла при содѣйствіи послѣдняго. Относительно папскаго престола то-же самое было получено по крайней мѣрѣ безъ возраженія со стороны государства, тогда какъ относительно епископства, церковь

достигла этого только послѣ сильнаго сопротивленія государства, да и то съ уменьшеніемъ своихъ первоначальныхъ требованій. Установленіе свободы выбора папъ и епископовъ было заключеніемъ великой реформы, предпринятой въ девятомъ вѣкѣ. Въ началѣ выборъ папы производился духовенствомъ и римскимъ народомъ съ послѣдующимъ утвержденіемъ императора. Только постоянное вмѣшательство послѣдняго въ римскія дѣла давало возможность правильно производить выборы, или устранять послѣдствія случайныхъ нарушеній. Но, когда наконецъ папство съ помощью имперіи окрѣпло настолько, что могло обойтись безъ дальнѣйшаго ея содѣйствія, тогда государство было устранено отъ участія въ выборѣ. Декретомъ о папскомъ выборѣ, изданнымъ въ 1059 году Николаемъ II, избирающее духовенство было ограничено исключительно кардиналами - епископами, а народу предоставлено только пассивное участіе, выражающееся въ аккламаціи. Во всякомъ случаѣ, оставшееся за императоромъ право на участіе въ избраніи представляется сомнительнымъ; и состояло оно не болѣе, какъ въ послѣдующемъ увѣдомленіи отъ избраннаго о состоявшемся актѣ избранія. Наконецъ, чтобы устранить отъ кардинальской коллегіи всякое сомнѣніе и предупредить возникновеніе споровъ въ ея средѣ, Латеранскій соборъ 1179 года постановилъ, что избраніе папы признается законнымъ, когда за него подано не менѣе двухъ третей голосовъ. Тотъ-же соборъ устранилъ существовавшую до того времени аккламацію народа и духовенства, вовсе не упомянувъ о ней въ своемъ постановленіи. Съ этого времени избраніе папы сдѣлалось исключительной привилегій кардинальской коллегіи. Тоже самое произошло и съ выборами епископовъ. Послѣдніе, подобно выбору папы, вначалѣ производились духовенствомъ и народомъ данной епархіи и за тѣмъ утверждались королемъ. Иногда дѣлалось и наоборотъ, т. е. епископъ назначался королемъ, а потомъ утверждался духовенствомъ и народомъ. Но Григорій VII и его преемники устранили участіе въ епископскомъ выборѣ королевской власти, предоставивъ ей только свѣтскую инвеституру. Наконецъ римскій соборъ 1139 года совершенно устранилъ отъ выборовъ мірской элементъ, который до тѣхъ поръ еще принималъ въ нихъ участіе посредствомъ аккламаціи, и ограничилъ кругъ духовенства, участвующаго въ избраніи, только составомъ соборныхъ канониковъ и монашествующими. Соборные каноники должны были выбирать епископа по совѣщаніи съ орденскимъ

духовенствомъ и съ его согласія. Наконецъ уже въ теченіи двѣнадцатаго столѣтія устранилось и орденское духовенство, такъ что избраніе епископовъ всецѣло было предоставлено капитулу соборныхъ канониковъ [1]). На мѣсто короля, папа сдѣлался послѣднею инстанціей, утверждающею выборъ. Папѣ предоставлено было право конфирмаціи и посвященія избраннаго. Епископъ долженъ былъ давать клятву въ послушаніи самому папѣ или его повѣренному. Митрополитъ, кромѣ того, въ знакъ своей связи съ центральнымъ пунктомъ церкви, долженъ былъ испрашивать себѣ у папы мантію.

Вмѣстѣ съ централизаціей церковнаго управленія, многія духовныя права, принадлежавшія ранѣе епископамъ, были перенесены на римскій престолъ. Уже начиная съ девятаго столѣтія, нѣкоторые монастыри, а впослѣдствіи и цѣлые монашескіе ордена, какъ напримѣръ клюнійцы и цистерціанцы, были изъяты изъ епископской юрисдикціи и подчинены непосредственно папскому престолу. Далѣе, со времени Иннокентія III, сдѣлалось правиломъ, что диспенсаціи, т. е. разрѣшенія отъ выполненія общихъ опредѣленій каноническаго права, выдававшіяся до того времени епископами, стали выдаваться папою. Дѣла о смѣнѣ епископа, которыя раньше рѣшались въ первой инстанціи областными соборами, также были переданы на рѣшеніе папы. Ограниченіе епископской юрисдикціи въ пользу римской куріи уже въ двѣнадцатомъ вѣкѣ зашло такъ далеко, что Бернардъ Клервосскій въ письмѣ къ Иннокентію IV могъ жаловаться на то, «что уваженіе къ епископамъ совсѣмъ погибло, потому что ни одинъ епископъ уже не имѣетъ власти наказать оскорбленіе Господа, такъ какъ никому изъ нихъ не предоставлено право наказывать ни за какія обиды, даже и въ своей епархіи» [2]).

Церковь представляла собою цѣльную, какъ бы изъ одного слитка образованную систему. Основаніемъ ея была должностная служба, т. е. такое учрежденіе, которое почерпало свои права не въ собственной власти, а въ общихъ цѣляхъ церкви и въ авторитетѣ высшаго епископа. И даже общія цѣли всей церкви получили столь рѣшительное преимущество, что частные права и интересы служащихъ лицъ приносились имъ въ жертву или отчасти, какъ въ бѣломъ духовенствѣ, или вполнѣ, какъ

[1]) *G. v. Below*, Die Entstehung des ausschliesslichen Wahlrechts der Domkapitel. Histor. Studien, heft 1.

[2]) Ep. 180.

въ монашествующихъ орденахъ. За тѣмъ кругъ церковныхъ должностныхъ лицъ двигался въ строго опредѣленномъ восходящемъ порядкѣ, начиная отъ привратника и до высоты престола св. Петра. Обязанности и задачи каждой отдѣльной должности были строго разграничены. Зависимость низшихъ отъ высшихъ была ясно опредѣлена и облечена въ строгую обрядовую форму. Эта равномѣрность системы нигдѣ замѣтно не нарушалась мѣстными особенностями. Такое свойство системы церковнаго управленія дѣлало ее чрезвычайно подвижнымъ орудіемъ для политическихъ цѣлей церкви. Іерархія должностныхъ лицъ была постоянно проникнута живымъ движеніемъ, потому что представители ея такъ же мало были связаны съ мѣстомъ служенія, какъ и самыя должности не имѣли мѣстнаго характера. Въ предѣлахъ епархіи приходскіе священнослужители назначались по усмотрѣнію епископа. Въ тѣсной связи между собою находились и епископства, такъ какъ на вакантную кафедру могли назначаться духовныя лица не только изъ своей, но и изъ другихъ епархій. Папскій престолъ тоже многократно занимался прелатами изъ различныхъ націй. Черезъ всю лѣстницу должностной церковной іерархіи шло постоянное движеніе отъ низшихъ степеней до высшихъ, такъ какъ занятіе высшей должности предполагало предварительное прохожденіе черезъ всѣ низшія. Такимъ образомъ тотъ, кто достигалъ престола св. Петра, долженъ былъ пройти весь путь отъ привратника до кардинала. Хотя-же это всепроникающее единство системы и нарушалось во многихъ пунктахъ, однако въ главныхъ своихъ частяхъ послѣдняя оставалась нетронутою и въ теченіи столѣтій развивалась, дѣлаясь все опредѣленнѣе и яснѣе. Всѣ области, принадлежащія къ церкви, отъ скандинавскаго сѣвера до христіанскихъ земель, окруженныхъ азіатскими и африканскими магометанскими странами, были безъ различія постепенно покрыты этой однообразной сѣтью церковной должностной іерархіи. За тѣмъ, на всемъ пространствѣ области, принадлежащей церкви, дѣйствовало одно и тоже право. Распространявшіяся на всѣ отношенія опредѣленія каноническаго права имѣли одинаковую законную силу для всѣхъ безъ исключенія странъ и для всѣхъ классовъ общества. Король и крѣпостной были одинаково имъ подчинены.

Такимъ образомъ, церковь представляла органически-развивающуюся, заключенную въ себѣ систему, которая по своему проч-

ному и гибкому устройству, по ясному и точному опредѣленію своихъ задачъ, а также и по легкой подвижности своихъ органовъ, далеко превосходила даже правительственную систему римской имперіи. Въ церкви происходило постоянное усиленіе центральной власти и ограниченіе мѣстныхъ органовъ; напротивъ, въ государствѣ единая власть постоянно ослабѣвала, а партикулярныя власти укрѣплялись. Церковь изъ отдѣльныхъ, вначалѣ лишь слабо связанныхъ между собою, частей преобразовалась въ цѣльный организмъ; государство же, бывшее крѣпко-сплоченнымъ цѣлымъ, распалось на безчисленные обломки, или не имѣвшіе никакой связи другъ съ другомъ, или лишь самую слабую. А между тѣмъ столь различные результаты имѣли одну и ту-же причину — идею транцендентнаго государства божія, дѣйствовавшую въ двухъ противоположныхъ направленіяхъ: съ одной стороны, она раздробила на атомы мірское государство, съ другой,—создала изъ церкви могущественнѣйшее всемірное государство.

III. СЕМЬЯ.

1. НЕБЕСНАЯ и ЗЕМНАЯ ЛЮБОВЬ.

Такъ какъ мѣриломъ для сужденія о цѣнности всѣхъ земныхъ вещей было первобытное состояніе человѣка, то оно-же служило для опредѣленія значенія какъ государства, такъ и брака и семьи. Въ началѣ человѣкъ вышелъ изъ рукъ Творца въ незапятнанной чистотѣ и безъ всякихъ чувственныхъ влеченій. Всѣ такія влеченія, въ томъ числѣ и стоящая въ первомъ ряду любовная склонность, возникли въ немъ вмѣстѣ съ грѣхопаденіемъ. Дѣвственность входила въ составъ существа первоначальной природы человѣка. Правда, самъ Богъ въ раю установилъ бракъ; но брачный союзъ первой человѣческой пары отличался отъ браковъ послѣдующихъ поколѣній тѣмъ, что онъ былъ свободенъ отъ всякаго влеченія чувственной любви. Іоаннъ Дамаскинъ, восточный догматикъ, жившій въ первой половинѣ восьмаго столѣтія, училъ, согласно съ принадлежавшимъ къ древнехристіанской церкви Григоріемъ Нисскимъ, что дѣвственность лежала въ природѣ первобытнаго человѣка и что размноженіе человѣческаго рода происходило не посредствомъ полового соединенія, а другимъ способомъ [1]). Однако Ѳома Аквинскій выступилъ противъ этого взгляда. Онъ утверждалъ, что размноженіе совершалось и въ первобытныя времена посредствомъ полового соединенія, но что послѣднее было только свободно отъ теперешняго чувственнаго вожделѣнія. Такимъ-же образомъ думалъ о первоначальномъ размноженіи людей и Винцентъ Бовэскій [2]). Но практическія слѣдствія, выводимыя изъ такого предположенія и Ѳомой и Винцентомъ, ничѣмъ не отличались отъ взгляда Григорія Нисскаго, Іоанна Дамаскина и всей церкви. «Поэтому, говорилъ Ѳома, воздержаніе, которое въ состояніи невинности не заключало въ себѣ ничего похваль-

[1]) *Jos. Langen*, Iohann von Damaskus; Гота, 1879.

[2]) Spec. nat., lib. 30, c. 54.

наго, въ настоящее время восхваляется» [1]). Тоже высказывалъ и Винцентъ [2]). Поэтому бракъ, по крайней мѣрѣ въ его настоящемъ видѣ, долженъ былъ, подобно государству, казаться для средневѣковаго религіознаго воззрѣнія лишь слѣдствіемъ грѣхопаденія. Слѣдовательно, возвращеніе къ идеальному первобытному состоянію требовало воздержанія отъ земной любви.

Какъ первоначальное состояніе человѣка, такъ и чудесная исторія христіанскаго искупленія, которое должно было возвратить его въ то-же состояніе блаженнаго мира, начинались со святости неприкосновенной дѣвственности. На дѣвствѣ Пресвятой дѣвы Маріи основывалась глубочайшая тайна христіанской исторіи искупленія, явленіе Бога во плоти. Религіозныя воззрѣнія среднихъ вѣковъ были совершенною противоположностью олимпійской миѳологіи древнихъ грековъ. Въ то время какъ послѣдніе надѣляли своихъ боговъ такими качествами, которыхъ недоставало людямъ для возможности полнаго наслажденія земной жизнью, именно вѣчною красотой и вѣчною юностью, такъ что ихъ божественный міръ представлялъ собою идеальное изображеніе земнаго счастія, божественный міръ средневѣковой религіозности представлялъ картину полнаго міроотреченія и самоотреченія. Оба воззрѣнія стояли въ совершенномъ противорѣчіи одно къ другому и каждое было вполнѣ классическимъ въ своемъ родѣ. Какъ въ античной древности поклоненіе Венерѣ было культомъ земной любви, такъ въ средніе вѣка поклоненіе пресвятой Дѣвѣ Маріи было въ такой-же мѣрѣ культомъ отреченія отъ любви. Сочиненное въ концѣ тринадцатаго или въ началѣ четырнадцатаго вѣка такъ называемое «Мейнауерское ученіе природы» рисуетъ эту противоположность въ аллегорическомъ стилѣ того времени: Венера—въ видѣ двадцатилѣтней дѣвы, безъ всякой одежды, во всей соблазнительной прелести своей красоты, въ окованной серебромъ и золотомъ колесницѣ

— — «die falsch betrogen minn
Fro Venus mit irm bösen rat,
Die oft ein sel verdampnet hat»* [3]).

[1]) Summa theol. I, 1, quaest. 98, art. 2.

[2]) L. c., lib. 30, c. 43.

[3]) Издан. В. Ваккернагеля. Библіот. литтерат. общ. въ Штуттгартѣ. Т. 22, стр. 62.

* «Невѣрная обманчивая любовь—Венера, съ пагубнымъ своимъ ученіемъ, которая не разъ губила души».

Напротивъ, Дѣва Марія, «frawen schon und rayn» *), подобно солнечному свѣту, облеченная въ разноцвѣтную сіяющую мантію, сидитъ на церковномъ престолѣ съ младенцемъ Іисусомъ на рукахъ. Такимъ образомъ и въ христіанской исторіи искупленія, такъ же. какъ и въ первобытномъ состояніи человѣка, дѣвство является идеаломъ совершенства. Начиная съ древнехристіанскаго времени, таково всегда было господствующее мнѣніе церкви. Дѣвство считалось состояніемъ, подобнымъ ангельскому, какъ бы предвареніемъ будущаго небеснаго совершенства. «Ты уже теперь то, чѣмъ всѣ святые надѣются быть когда нибудь и ожиданіе чего послѣ совершенія воскресенія исполняетъ радостью всю церковь»,—такъ писалъ однажды епископъ Леандръ севилльскій, жившій во второй половинѣ шестаго вѣка, своей сестрѣ, говоря о ея дѣвственности [1]). По словамъ Бернарда клервосскаго цѣломудренный человѣкъ отличается отъ ангеловъ только степенью «блаженства, а не добродѣтелей» [2]). Въ царствѣ блаженныхъ тѣ, которые отреклись отъ любви на землѣ, образуютъ высшій хоръ. «Die habent, учитъ Бертольдъ регенсбургскій, als gar übergrôze freude ze aller oberste in dem himelrîche, daz ez alliu diu werlt niht volleloben künde noch enmôhte» [3])**. Они носятъ, говорится въ одной пѣснѣ къ Маріи, сочиненной около 1200 года:

«aleine di schone crone
die deme magedume wirdet ce lone» [4]) ***.

Ни Марія Магдалина, хотя и принадлежащая къ числу высшихъ святыхъ, ни Петръ, изъ всѣхъ святыхъ обладающій наибольшею силою, не могутъ носить такихъ вѣнцовъ, объясняетъ Бертольдъ регенсбургскій [5]). Поэтому въ вышеприведенной пѣснѣ къ Маріи справедливо сказано, что

«De magetdum is aller sterren best» ****.

*) Женщина прекрасная и чистая.

[1]) *Монталамберъ*, Западные монахи, Т. 2, стр. 20 и сл.

[2]) *Bernardi* opp. Parisii, 1719 p. 470; Epist. seu tractat. ad Henric. Senonens. archiepiscop., c. 3.

[3]) Т. 1, стр. 336.

** Онѣ занимаютъ въ царствѣ небесномъ самое высшее мѣсто къ превеликой радости ихъ, (такое мѣсто), что никто на свѣтѣ не сумѣлъ и не смогъ бы восхвалить по достоинству.

[4]) *M. Haupt*, Zeitschr. für deutsches Altertum, т. 10, стр. 120.

*** Однѣ онѣ (носятъ) прекрасные вѣнцы, которые служатъ наградой дѣвства.

[5]) L. c.

**** Дѣвство краше всѣхъ звѣздъ.

Романтика отреченія отъ любви и возвеличенія дѣвственности нашли себѣ выраженіе въ многочисленныхъ духовныхъ и свѣтскихъ поэтическихъ разсказахъ, особенно въ трогательной легендѣ о святомъ Алексѣѣ. Послѣдній, по этому разсказу, былъ сыномъ богатаго римлянина, жившаго въ царствованіе Θеодосія Великаго. По желанію своего отца, Алексѣй женился на знатной и прекрасной собой римлянкѣ, по имени Адріатика. Но въ свадебную ночь ему вспала на сердце забота о вѣчномъ спасеніи его души. Поэтому онъ покинулъ свою молодую жену, чтобы, какъ сказано въ нѣмецкомъ переложеніи,

«der unkiusche suht
mit ir fiure niht angefige» *.

На прощаньи онъ далъ Адріатикѣ золотое кольцо, сказавши ей:

«Kume ich zuo dir niht fider
sô gip mirz in dem himel wider» **.

Горе молодой жены не поколебало его; онъ остался твердъ въ своемъ рѣшеніи и отправился въ Эдессу, гдѣ, какъ нищій, жилъ милостыней. Семнадцать лѣтъ жилъ онъ такимъ образомъ во славу Божію. Случай привелъ его снова въ Римъ. Тамъ, не будучи узнанъ, онъ пришелъ къ своему отцу и просилъ, чтобы онъ принялъ его въ свой домъ въ память Алексѣя. Онъ выбралъ себѣ плохое помѣщеніе подъ лѣстницей и исполнялъ самыя низкія, рабскія работы. Онъ со смиреніемъ переносилъ насмѣшки прислуги, такъ какъ былъ убѣжденъ «что древній врагъ рода человѣческаго наводитъ на него это преслѣдованіе» [1]). Своей женѣ, которой онъ тоже не открылся, онъ разсказалъ про Алексѣя и его страдальческую жизнь. Всего чувствительнѣе для него, по его словамъ, было то, что онъ долженъ былъ покинуть своихъ родителей и жену. Ради спасенія своей души, онъ терпѣливо переносилъ всякія невзгоды. Чувствуя приближеніе смерти, Алексѣй написалъ исторію своей жизни. Когда онъ умеръ, то его святость была обнаружена божественнымъ видѣніемъ. Императоры Аркадій и Гонорій, а также римскій епископъ Иннокентій, прибыли въ домъ отца Алексѣя, чтобы разузнать о святомъ человѣкѣ. Но напрасно императоры и епископъ пытались взять изъ рукъ умершаго его писаніе, которое должно было разрѣшить загадку. Когда-же плачущая Адріатика

* Чтобы любодѣйная страсть не охватила его своимъ огнемъ.

** Если я къ тебѣ не вернусь то возврати мнѣ его на небѣ.

[1]) Acta SS.

наклонилась надъ нимъ, то руки мертвеца подали ей рукопись. Когда Адріатика умерла и ее хотѣли положить въ гробъ ея мужа, то сдѣлавшіеся снѣжно-бѣлыми кости послѣдняго сами собой подвинулись къ сторонѣ, дѣлая движеніе какъ бы привѣтливой встрѣчи [1]).

Еще болѣе яркими чертами выражена противоположность земной и божественной любви въ легендѣ о «Варлаамѣ и Іосафатѣ», переведенной на нѣмецкій языкъ Рудольфомъ эмскимъ. Въ этомъ поэтическомъ произведеніи различіе между супружеской и чувственной любовью потеряло уже всякое значеніе. Во всякой женской любви оно видитъ безразлично только чувственную любовь, а въ послѣдней—лишь грѣхъ и смерть. Земная и божественная любовь признаются, какъ адъ и рай, за двѣ самыя крайнія противоположности. Обращенному въ христіанство юношѣ, сыну индійскаго царя Авенира, Іосафату дана была въ жены дочь сирійскаго царя, прекраснѣйшая дѣвушка той страны. Она обѣщала Іосафату сдѣлаться христіанкой, если онъ согласится взять ее въ жены. Молодость и красота дѣвицы, а также и желаніе обратить ее въ христіанство, склонили и Іосафата къ любви. Остававшіяся еще у него сомнѣнія дѣвица старалась побѣдить указаніемъ на патріарховъ и апостола Петра, которые тоже были женаты. Іосафатъ однако старался противостать искушенію посредствомъ поста и молитвы. Сонное видѣніе, бывшее ему ночью, разрѣшило всѣ его сомнѣнія. Онъ увидѣлъ жилище душъ, не причастныхъ земной любви,— это былъ городъ, блестящій золотомъ и драгоцѣнными камнями, изъ котораго ему слышны были сладкіе звуки пѣсенъ; а съ другой стороны онъ увидѣлъ жилище нарушившихъ цѣломудріе, смѣшеніе мрака и пламени, града, смолы и сѣры, человѣческихъ душъ и змѣй, изъ котораго неслись жалобные крики и стоны. Тогда Іосафатъ рѣшился. Онъ узналъ въ царской дочери дьявола въ ангельскомъ образѣ, который хотѣлъ соблазнить его на супружество, т. е. на грѣхъ [2]).

Подобными примѣрами добровольнаго отреченія богата была также и историческая литература легендъ. Святая Бургундофара, которая въ самомъ раннемъ дѣтствѣ была посвящена Колумбаномъ на служеніе Богу и считала себя связанною этимъ посвященіемъ, смертельно заболѣла отъ страха, когда ея отецъ хотѣлъ

[1]) Bibliothek der ges. deutschen Nationallitteratur, T. 9, стр. 45 и сл.

[2]) Изд. Фр. Пфейфера. Лейпцигъ, 1843 г. Стр. 302 и слѣд.

заставить ее выйти за мужъ. Но какъ только она, черезъ посредство святого Евстафія, получила свободу располагать собой, такъ снова выздоровѣла. Впослѣдствіи отецъ, не смотря на свое обѣщаніе, снова перемѣнилъ мнѣніе. Тогда Бургундофара убѣжала въ церковь, преслѣдуемая вооруженными людьми. Когда послѣдніе хотѣли оттащить ее отъ алтаря, угрожая ей смертью, то геройская дѣвушка, считавшая себя невѣстой Христа, отвѣчала имъ: «О, какъ-бы я была счастлива, если-бы могла въ такомъ праведномъ дѣлѣ отдать свою жизнь ради того, кто отдалъ за меня свою» [1]). Далѣе Фридибурга, дочь герцога Кунцо, отказала въ своей рукѣ королю, потому что хотѣла сохранить свою невинность для своего небеснаго жениха. Во время свадебнаго пира она убѣжала въ церковь и, снявши свои праздничныя одежды, надѣла монашеское платье. Убѣжденный увѣщаніями духовенства, женихъ ея, франкскій король Сигебертъ, уступилъ желанію своей невѣсты и отказался отъ обладанія ею [2]). Герберга Гандерсгеймская даже нарушила, ради Христа, данное ею обѣщаніе. Она была уже помолвлена за саксонскаго дворянина, по имени Бернгарда, когда дала обѣтъ цѣломудрія. Но такъ какъ, не смотря на это, ея женихъ не хотѣлъ отказаться отъ ея руки, то, какъ разсказываетъ Гротсвитъ, въ наказаніе за это былъ убитъ во время одного военнаго похода [3]). Прославившаяся своимъ строгимъ благочестіемъ, отшельница Сизу въ молодости своей имѣла предложеніе вступить въ бракъ, но, какъ разсказываетъ Титмаръ мерзебургскій [4]), она «скорымъ шагомъ» убѣжала «въ объятія Христа, чтобы чистой дѣвой отдаться своему небесному жениху». Шестьдесятъ четыре года жила она послѣ этого отшельницей, предаваясь самому суровому подвижничеству, «чтобы заслужить вѣнецъ небесной награды». Какъ Герберга, ради спасенія своей души, измѣнила своему жениху, такъ аббатъ Поппо изъ Стабло въ молодости своей измѣнилъ для того-же своей невѣстѣ. По дорогѣ къ ней онъ, какъ ему показалось, увидѣлъ чудесное божественное знаменіе, которое онъ счелъ за указаніе Божіе отказаться отъ «порочныхъ страстей и похотей», т. е. отъ предположеннаго брака и

[1]) Vita S. Eustasii, c. 1. Acta SS. O. S. B., T. II.
[2]) Vita S. Galli M. G., т. II, стр. 12.
[3]) Primordia Gandersheim., гл. 315 и сл. M. G., т. IV, стр. 312.
[4]) Lib. 8, c. 6.

сдѣлаться монахомъ. Онъ бросилъ свое оружіе, покинулъ свою невѣсту и поступилъ въ монастырь Св. Тьерри въ Реймсѣ [1]).

Добродѣтель цѣломудрія представляла собою поэтическій элементъ въ разсудочно-благоразумной системѣ римской церкви. Любовное стремленіе. оторванное ею отъ земли, направлялось на другой міръ, который оно представляло идеальнымъ міромъ чудесъ. Небесныя мечты любви облекали отталкивающія, властныя формы римскаго католицизма очарованіемъ самыхъ нѣжныхъ ощущеній и скрывали даже самыя ужасныя глубины фанатизма, проникавшаго католическую религіозность подъ цвѣтами сказочной поэзіи. Поэтому строгая логика религіозной идеи должна была требовать, какъ необходимаго условія послѣдованія Христу, полнаго отреченія отъ земной любви, вслѣдствіе чего духовному сословію, которому вмѣнялось въ обязанность строгое соблюденіе всѣхъ такихъ требованій, радости земной любви были воспрещены еще со временъ древней церкви.

2. УСЛОВІЯ и ЗАДАЧИ СЕМЬИ.

Однако само собой разумѣется, что такой аскетическій идеалъ отреченія отъ любви никогда не могъ быть возведенъ въ общій законъ. Непреодолимая сила чувственной страсти и потребности земной любви заставила религію и въ этомъ пунктѣ сдѣлать уступки сравнительно съ требованіемъ безусловнаго выполненія послѣдованія Христу. Практическое соображеніе о томъ, что общее выполненіе добродѣтели цѣломудрія должно имѣть своимъ послѣдствіемъ прекращеніе человѣческаго рода, тоже вело конечно къ признанію его невозможности. Существуетъ разсказъ, что однажды цѣлый городъ такъ проникся проповѣдью Франциска Ассизскаго, что всѣ граждане хотѣли принять обѣты францисканскаго ордена, но святой до того испугался возможныхъ послѣдствій такого рѣшенія, что отсовѣтовалъ гражданамъ выполненіе ихъ намѣренія. Этотъ опытъ повидимому послужилъ для него поводомъ къ учрежденію третьяго ордена, такъ называемыхъ Терціаріевъ, которые, хотя и образовали духовное братство, но въ то-же время сохраняли свое свѣтское состояніе. Изъ этой противоположности между религіозной идеей и ограниченностью чувственной природы, церковь нашла тотъ исходъ, что установила различныя степени нравственнаго поведенія, при

[1]) Vita Popponis abb. Stabul., гл. 6 и сл. M. G., т. XI, стр. 297.

чемъ добровольное безбрачіе признавалось высшимъ состояніемъ; бракъ-же хотя и низшимъ, но все-таки дозволеннымъ. Это различеніе по степени совершенства проводило соединительную черту между противоположностями: сверхчувственной идеей и чувственной действительностью. Первая, вследствіе признанія за безбрачіемъ высшаго достоинства, сохранила свою ненарушенную чистоту, а въ тоже время было обращено необходимое вниманіе и на последнюю.

Ѳома Аквинскій выразилъ нравственную разницу въ степени между бракомъ и безбрачіемъ такими словами, что хотя бракъ «и не есть грехъ, но въ немъ мало и хорошаго. Половое сношеніе съ женщиной не отрешаетъ духъ отъ добродетели, но низводитъ его съ вершины добродетели, т. е. удаляетъ его отъ совершенства» [1]). По его мненію, бракъ былъ «препятствіемъ къ деятельному проявленію любви къ Богу» [2]), но не исключающею ее противоположностью. Такой-же взглядъ былъ высказанъ Винцентомъ Бовэскимъ. Бракъ, говоритъ онъ, мешаетъ вполне предаться служенію Богу, потому что въ браке приходится слишкомъ много заботиться о житейскихъ делахъ [3]). Такое воззреніе давало возможность выхода, при которомъ можно было утверждать аскетическій принципъ, не слишкомъ становясь въ противоречіе съ требованіями природы.

Терпимый въ этомъ смысле бракъ церковь старалась привести въ еще большее соответствіе со своимъ религіознымъ ученіемъ, выводя изъ последняго правовую и нравственную сущность брака. Основаніемъ проводимыхъ ею правовыхъ воззреній было римское право. Исходя изъ него, она твердо держалась положенія, что бракъ основывался на выраженіи воли обеихъ договаривающихся сторонъ, хотя это положеніе и находилось совершенно вне ея религіозной системы, ставя законность брака въ полную независимость отъ нея. Правда, церковь издревле ставила въ обязанность всемъ верующимъ полученіе при браке благословенія священника, чтобы придать заключенному союзу религіозное освященіе, но она не ставила признанія законности и действительности брака въ зависимость отъ священническаго благословенія. Даже по вопросу о родственныхъ отношеніяхъ,

[1]) Summa theol., II, 2 qu. 153, art. 2.

[2]) L. c., qu. 184, art 3.

[3]) *Fr. Chr. Schlosser*, Vincenz v. Beauvais, ч. I, стр. 173; ср. Spec. nat., кн. 30, гл. 43.

исключающихъ возможность законнаго брака, церковь держалась опредѣленій римскаго права. Только она постепенно увеличила кругъ родства, исключающаго возможность брака, далеко за предѣлы требованій римскаго права, такъ какъ уже въ шестомъ столѣтіи она запрещала бракъ въ шестой степени родства. За тѣмъ франкскіе соборы приняли германское исчисленіе степеней родства по поколѣніямъ и запретили бракъ въ родствѣ до четвертаго поколѣнія включительно. Однако, они также принимали во вниманіе народности, еще мало способныя къ воспріятію христіанскаго ученія, и поэтому налагали только покаяніе на лицъ, соединившихся бракомъ въ четвертой степени родства, но не расторгали самый бракъ. Но уже въ 813 году соборъ, бывшій въ Турѣ, приказалъ разводить браки, заключенные въ четвертой степени родства. Тоже рѣшилъ и Майнцкій соборъ 847 года. Но римская церковь въ то-же время запретила бракъ даже въ седьмомъ поколѣніи, а римскій соборъ 1059 года возвелъ это опредѣленіе на степень общаго закона.

Основаніемъ для послѣдняго опредѣленія послужило число Моисеевыхъ дней творенія, которому придано было аллегорическое значеніе. «Мы нашли у святаго испанскаго епископа Исидора, что плотской союзъ воспрещается до седьмаго поколѣнія [1]), потому что Господь на седьмой день почилъ отъ дѣлъ своихъ и потому, что такъ было установлено правилами и законами римлянъ»,—писалъ въ 800 году папа Левъ III баварскимъ епископамъ. И тамъ, гдѣ число запрещенныхъ степеней родства ограничено было шестью, такъ какъ счетъ начинали съ дѣтей братьевъ, тоже ссылались на аналогію съ днями творенія. Въ этомъ случаѣ считались только дѣйствительные дни творенія, день же покоя Божія исключался изъ счета. При послѣднемъ счетѣ, за основаніе бралась также и другая религіозная аналогія, именно ученіе о шести міровыхъ возрастахъ, бывшее общепринятымъ въ средніе вѣка. «Кровное родство, говоритъ каноническое право, потому опредѣляется шестью степенями происхожденія, что какъ твореніе міра, такъ и совершеніе человѣческой жизни окончены были въ шесть возрастовъ, поэтому и родственная близость поколѣнія приходитъ къ концу, прошедши черезъ столько-же степеней» [2]).

[1]) Ср. *Richter*, Lehrbuch des kathol. und evangel. Kirchenrechts, 7-е изд., стр. 928, прим. 14.

[2]) Decr., pars II, caus. 95, qu. IV и V, 2.

Совершенно новымъ препятствіемъ къ заключенію брака, выведеннымъ исключительно изъ религіозной идеи христіанскаго общества, было установленное церковью духовное родство. Такое родство, столь-же исключавшее бракъ, какъ и тѣлесное, являлось тамъ, гдѣ съ принятіемъ въ среду вѣрующихъ создавались особыя личныя религіозныя отношенія и обязанности, какъ напримѣръ между крестникомъ и его крестнымъ отцомъ, а также и ближайшими ихъ кровными родственниками, дѣтьми крестника и крестнаго отца, родителями того и другаго, наконецъ братьями и сестрами крестника и дѣтьми крестнаго отца. Николай I въ 866 году писалъ къ болгарамъ, указывая на это запрещеніе брачнаго союза между духовными родственниками: «Если бракъ не можетъ быть допущенъ между лицами, соединенными посредствомъ усыновленія, то тѣмъ болѣе должны воздерживаться отъ плотскаго союза тѣ, кто соединены возрожденіемъ ихъ Святымъ Духомъ черезъ посредство небеснаго таинства» [1]). Изъ миропомазанія тоже вытекало духовное родство, исключавшее возможность брачнаго союза. Такимъ образомъ число законныхъ препятствій къ браку было значительно увеличено церковью.

Въ одномъ только пунктѣ церковь, къ удивленію, оказалась болѣе снисходительною, чѣмъ римское и германское право, именно относительно возраста. Церковь допускала, въ особенности когда дѣло шло о лицахъ изъ королевскихъ и княжескихъ фамилій, обрученіе и заключеніе браковъ въ самой ранней юности. Но и это оригинальное отношеніе имѣло повидимому свое основаніе въ религіозныхъ представленіяхъ, именно въ предполагаемомъ возрастѣ Пресвятой дѣвы Маріи во время ея обрученія. Желая сдѣлать вполнѣ понятною неприкосновенность святой дѣвы, предположили очень большую разницу между ею и Іосифомъ. Съ одной стороны, возрастъ Іосифа былъ доведенъ до старости, а съ другой, возрастъ Маріи отодвинутъ до такой ранней юности, при которой сожитіе съ мужемъ было не возможно [2]). Но такъ какъ святое семейство, представлявшееся образцомъ семьи, давало примѣръ столь ранняго заключенія брака одной стороной, то не было основанія запрещать его [3]). Поэтому въ исторіи среднихъ вѣковъ очень нерѣдки случаи раннихъ обрученій и бракосочетаній. Такъ дочь сицилійскаго

[1]) Decr., pars II, caus. 30, qu. III, c. 1.

[2]) Ср. *Wernher*, Gedicht zur Ehre der Jungfrau Maria, изд. Эттера, стр. 89.

[3]) Ср. *Jakob Grimm*, Deutsche Rechtsaltertümer; 2 изд., стр. 435 и сл.

графа Рожера была еще ребенкомъ, когда она отдала свою руку въ 1095 году королю Конраду. Дочь англійскаго короля, Адельгейда, была восьми лѣтъ, когда обручилась въ 1110 г. съ королемъ Генрихомъ V. Дочери короля Лотаря Гертрудѣ было двѣнадцать лѣтъ, когда она въ 1127 году праздновала свое бракосочетаніе съ герцогомъ Генрихомъ Баварскимъ. Людовикъ, король французскій, помолвилъ въ 1158 году свою дочь, еще бывшую въ колыбели, за трехлѣтняго сына Генриха, короля англійскаго. Черезъ два года оба ребенка были повѣнчаны. Сынъ герцога Брабантскаго даже только что родился въ 1207 г., когда былъ уже помолвленъ съ дочерью Филиппа Швабскаго. Другая дочь послѣдняго была въ томъ-же году обручена съ двухлѣтнимъ сыномъ короля Отокара Богемскаго. Оттонъ IV также обручился съ дочерью Филиппа, по имени Беатрисой, когда ей было одиннадцать лѣтъ. Наконецъ святая Елизавета была четырехъ лѣтъ, а Людвигъ Тюрингенскій двѣнадцати лѣтъ, когда совершилось ихъ бракосочетаніе.

Совершенно разошлась церковь съ дѣйствующими опредѣленіями какъ римскаго, такъ и германскаго права, относительно расторженія брака. Тогда какъ по римскому и германскому праву оно зависѣло отъ обоюднаго согласія сторонъ, церковь признавала бракъ въ силу его религіознаго характера абсолютно нерасторжимымъ. Такъ какъ она смотрѣла на бракъ, какъ на союзъ, заключенный Богомъ, то она и признавала, что человѣкъ не имѣетъ права его расторгнуть. Правда, она допускала отмѣну совмѣстнаго супружескаго сожительства, отлученіе супруговъ отъ общаго стола и ложа, но такое разлученіе не имѣло своимъ послѣдствіемъ расторженія брачнаго союза. Объявленіе церковью ничтожности брака могло воспослѣдовать лишь тогда, когда вообще не существовало брака, бывшаго дѣйствительнымъ согласно каноническимъ правиламъ.

Всего полнѣе выразилась аскетически-религіозная идея въ ученіи церкви о существѣ и цѣли брака. Послѣдняя выводилась изъ трансцендентнаго опредѣленія цѣли человѣческаго существованія, при чемъ бракъ возведенъ былъ на степень таинства, т. е. установленнаго самимъ Христомъ внѣшняго символа внутренняго освященія. Бракъ тоже былъ включенъ въ великую аллегорію, которая являлась для религіозной вѣры истолкованіемъ чувственнаго міра. Цѣль супружества, размноженіе человѣческаго рода, на которую было указано Богомъ въ раю при учре-

жденіи брака, была перенесена въ будущую жизнь. Уже въ древней церкви утверждалось, что первоначальное назначеніе брака давно было выполнено, такъ какъ вся земля уже была населена людьми, поэтому теперь признавалось, что данная въ раю божеская заповѣдь уже не имѣла безусловнаго значенія [1]). Поэтому общеніе супруговъ не было настоящею цѣлью брака, а лишь символомъ. Обозначаемымъ имъ дѣйствительнымъ предметомъ было основанное Христомъ общеніе человѣка съ Богомъ. Бракъ по отношенію къ образуемому имъ общенію супруговъ являлся символомъ соединенія Бога съ человѣческой душой, а по отношенію къ совершавшемуся въ немъ плотскому соединенію, символомъ соединенія Христа съ церковью. «Мы отвѣчаемъ тебѣ, любезный братъ», писалъ Иннокентій III епископу мецкому около 1205 года, «что для брака требуются два условія, именно согласіе душъ и соединеніе тѣлъ. Первое обозначаетъ собою духовную любовь, существующую между Богомъ и вѣрующей душею и къ которой относятся слова апостола [2]): «соединяющійся съ Господомъ есть одинъ духъ съ Господомъ»; второе-же, напротивъ, означаетъ внутреннее тѣлесное соединеніе Христа и церкви, на которое указывается въ Евангеліи [3]) словами: «И слово стало плотію и обитало съ нами» [4]). Широкій взглядъ на отношеніе между земной и небесной цѣлями брака высказалъ въ своей *Естественной теологіи* Раймундъ Сабундскій, жившій въ первой половинѣ пятнадцатаго столѣтія. Высшее благо человѣка, училъ онъ, состоитъ въ соединеніи и общеніи съ Богомъ. Но, такъ какъ общеніе «скрыто», недоступно чувствамъ и духовно, и такъ какъ оно въ тоже время составляетъ цѣль и завершеніе человѣческой судьбы, то оно должно быть «на сколько возможно болѣе выражено, олицетворено и представлено посредствомъ видимыхъ и чувственныхъ вещей, чтобы человѣкъ всегда имѣлъ передъ глазами явственный, воспринимаемый чувствами знакъ, которымъ-бы его высшее благо, любовное общеніе съ Богомъ, было-бы представлено и обозначено». Поэтому Богъ и желалъ, «чтобы родъ человѣческій не просто увеличивался черезъ размноженіе, но чтобы онъ увеличивался и возрасталъ такимъ образомъ, чтобы

[1]) *Vincent de Beauvais*, Spec. nat., lib. 30, c. 31.

[2]) I Кор., 6, 17.

[3]) Іоан. I, 4.

[4]) Decret Gregor. IX, lib. 1, tit 21, c. 5. *Vincent de Beauvais*, Spec. nat., lib. 30, c. 36.

форма этого размноженія была-бы видимымъ знакомъ, изображеніемъ или образнымъ представленіемъ того духовнаго или недоступнаго чувствамъ соединенія и общенія, которое человѣкъ долженъ имѣть съ Богомъ черезъ любовь къ нему. Для этого Богъ такъ устроилъ и установилъ, что размноженіе и произведеніе потомства человѣка происходитъ черезъ соединеніе мужчины и женщины. Это и есть бракъ» [1]). Сверхъ того бракъ долженъ былъ служить символомъ соединенія Христа съ церковью. Бракъ «между Христомъ и его церковью правильно символизируется въ видѣ брака между мужемъ и женой. Какъ мужъ и жена образуютъ естественное общество, такъ и Христосъ и церковь образуютъ его, ибо Христосъ имѣетъ тѣло, какъ и церковь. Такимъ образомъ, здѣсь является двойное единеніе, одно черезъ взаимную склонность и любовь, а другое черезъ плотское соединеніе такъ же, какъ и мужъ и жена образуютъ союзъ черезъ любовь и черезъ соединеніе плоти» [2]). Это трансцендентное отношеніе, по мнѣнію Раймунда, составляетъ главную сущность брака. «И потому, говоритъ онъ, бракъ есть таинство, что онъ есть символъ, обозначающій священное, недоступное чувствамъ и духовное отношеніе. И такъ какъ то, что обозначается, безъ сравненія выше и благороднѣе самого знака, ибо знакъ существуетъ ради обозначаемаго, а не наоборотъ, то и духовная связь, обозначаемая бракомъ, несравненно благороднѣе самого брака». Такимъ образомъ, бракъ существовалъ не ради самого себя, но ради другого, высшаго, трансцендентальнаго отношенія. «Бракъ, продолжаетъ Раймундъ, узаконенъ и установленъ для того, чтобы служить знакомъ и видимымъ выраженіемъ той духовной общности и единства, которыя должны существовать между Богомъ и человѣческой природой или душой» [3]).

Такъ какъ главную важность брака церковь видѣла въ освященіи, то она удерживала свой аскетическій взглядъ на плотское сожитіе даже и по отношенію къ лицамъ, находящимся въ бракѣ, ставя имъ въ обязанность, если не безусловное, то возможное воздержаніе отъ половыхъ сношеній. Вообще, по взгляду, наиболѣе соотвѣтствовавшему религіозному духу церкви, таинство брака и было установлено именно для ограниченія

[1]) Tit. 315.
[2]) Tit. 316.
[3]) Tit. 317 и 319.

чувственныхъ вождѣленій. Таинство брака, какъ училъ Абеляръ, не даетъ, подобно другимъ таинствамъ, положительнаго блага, а только защиту отъ грѣха; оно есть не прямое, а только посредствующее цѣлительное средство для души. «О бракѣ надо сказать, говоритъ онъ, что, хотя онъ и есть таинство, но не даетъ подобно другимъ таинствамъ никакого блага, а представляетъ лишь цѣлительное средство противъ грѣха; ибо оно (т. е. таинство) преподается для ограниченія невоздержности, почему оно скорѣе должно быть отнесено къ индульгенціямъ» [1]. Также и по мнѣнію Раймунда Сабундскаго бракъ долженъ былъ исполнять назначеніе, вытекающее изъ его характера, какъ таинства, именно—ограниченіе чувственныхъ вожделѣній. И эта цѣль, по его ученію, достигалась черезъ бракъ даже трояким образомъ: во первыхъ, бракъ воспрещаетъ человѣку сношеніе со многими женщинами, ограничивая его одной; во вторыхъ, онъ требуетъ, чтобы половое сношеніе происходило не для удовольствія, а для произведенія дѣтей, а въ третьихъ, онъ запрещаетъ разрывать связь съ женщиной послѣ достиженія удовлетворенія и требуетъ неразрывнаго общенія [2].

Изъ этихъ положеній вытекало, что плотская связь, хотя-бы и въ бракѣ, все-же являлась какъ-бы чѣмъ-то запятнаннымъ. Согласно съ такимъ представленіемъ установлены были многія правила, касавшіяся половыхъ отношеній супруговъ. Въ 604 году папа Григорій I предписалъ, чтобы мужья послѣ совершенія ими брачнаго акта не входили въ священное зданіе церкви, не омывшись предварительно, «ибо, говоритъ онъ, даже и дозволенное соединеніе супруговъ не происходитъ безъ плотскаго наслажденія», а «сладострастное наслажденіе не можетъ быть безъ грѣха». На этомъ-же основаніи папа Николай I-й запретилъ болгарамъ въ 866 г. супружеское сожитіе въ воскресенье. Въ 1396 году шведскій соборъ, бывшій въ Арбогѣ, запретилъ брачныя сношенія въ каникулярное время, потому что послѣднее установлено для воздержанія отъ всякихъ тѣлесныхъ похотей и свѣтскихъ удовольствій. Даже разрѣшеніе женщины отъ бремени считалось многими на основаніи взгляда, высказаннаго въ Моисеевомъ законодательствѣ [3], за оскверненіе, такъ что нѣ-

[1]) *Abaelard.*, Epitome theolog. christ., c. 31.

[2]) L. c., tit. 318.

[3]) Кн. 3, гл. 12.

которые ревнители запрещали женщинамъ посѣщеніе церкви въ теченіи извѣстнаго періода послѣ родовъ. Но самому папѣ Григорію Великому этотъ взглядъ казался неправильнымъ и потому онъ запретилъ своему представителю въ Англіи, епископу Августину, миссіонерствовавшему въ 597 — 633 годахъ у англовъ, признавать его въ англійской церкви. Но еще въ девятомъ вѣкѣ этотъ взглядъ былъ господствующимъ у болгаръ: они сомнѣвались только относительно продолжительности этого срока; поэтому они обратились къ папѣ Николаю I за свѣдѣніями по этому вопросу. Николай имъ отвѣчалъ: «Вы спрашиваете сколько времени женщина не должна посѣщать церкви послѣ ея разрѣшенія отъ бремени. Если она, можетъ, то въ тотъ-же день должна идти въ церковь» [1]). Если, такимъ образомъ церковь и не усвоила себѣ этого воззрѣнія, то все-же оно было только слѣдствіемъ положеній, высказанныхъ самою-же церковью. Если брачное сожительство считалось чѣмъ-то нечестивымъ, то не было нелогичнымъ сдѣлать изъ этого выводъ, что и послѣдствіямъ его было присуще нѣкоторое пятно, а потому и женщинамъ послѣ родовъ нельзя было безъ всякаго разсужденія дозволять соприкосновеніе съ такимъ святымъ мѣстомъ, какъ церковь.

Но если, такимъ образомъ, плотская связь и въ супружествѣ не теряла совсѣмъ своего порочнаго характера, то сохраненіе дѣвственнаго цѣломудрія и въ бракѣ не должно было казаться неумѣстнымъ, но скорѣе и въ этомъ случаѣ должно было признаваться высшею степенью христіанскаго совершенства. Церковь тѣмъ болѣе могла проводить такое воззрѣніе, что по ея ученію настоящею цѣлью брака было не произведеніе потомства, а внутреннее религіозное освященіе. При этомъ она ставила только требованіе, чтобы такое воздержаніе было не противно волѣ одного изъ супруговъ, а дѣлалось на основаніи обоюднаго соглашенія.

Идеальнымъ примѣромъ такого дѣвственнаго брака было святое семейство. Въ послѣднемъ выразилось въ наглядномъ образѣ средневѣковое воззрѣніе на сущность и цѣль брака и семьи. Семейный кругъ Спасителя долженъ былъ по средневѣковому представленію служить типомъ отношеній какъ супруговъ между собою, такъ и родителей къ дѣтямъ и обратно дѣтей къ родителямъ. О матери Христа составилось представленіе не какъ

[1]) Responsa Nicolai I ad consulta Bulgarum у *Mansi*, XIV.

объ идеалѣ матери, но какъ о дѣвѣ. Культъ Маріи сдѣлался апоѳеозомъ дѣвства, слѣдовательно, по своей внутренней идеѣ, отрицаніемъ брака и семьи. Зачавшая отъ Бога дѣвственная мать явилась идеальной противоположностью зачавшей отъ человѣка естественной матери.

Такимъ образомъ, по примѣру святого семейства было установлено, что дѣвственность даже и въ брачной жизни составляетъ идеалъ христіанскаго совершенства. Легенда, которая всего неизмѣннѣе во всѣхъ частяхъ своихъ отражаетъ религіозныя представленія церкви, перечисляетъ много примѣровъ брачныхъ союзовъ, въ которыхъ супруги жили другъ съ другомъ, какъ братъ съ сестрою. Такими легендарными супружескими парами были напр. Валеріанъ и Цецилія, Аврелій и Наталія, Хрисанѳъ и Дарія, Инъюріозъ и Схоластика. Но и историческія сказанія позднѣйшаго средневѣковья указываютъ на браки, которые болѣе или менѣе соотвѣтствовали этому идеалу и въ которыхъ любовныя сношенія были устранены по обоюдному согласію. Нѣкоторые изъ этихъ разсказовъ могли быть основаны и на дѣйствительности. Извѣстно, что императоръ Генрихъ II жилъ въ такомъ именно воздержаніи со своей женой Кунигундой, какъ объ этомъ разсказываютъ его біографъ Адальбертъ, Пöлдерскіе ежегодники и легенда Эбернанда эрфуртскаго. О старшемъ сынѣ императора Генриха IV, Конрадѣ, аббатъ Эккегардъ фонъ-Аура разсказываетъ въ своей хроникѣ, что онъ имѣлъ намѣреніе сохранить свое цѣломудріе и только уступая просьбамъ друзей вступилъ въ бракъ. Его жена Констанція, дочь герцога Руоткера сицилійскаго, была такъ же цѣломудренна, какъ и онъ. Эккегардъ называетъ ее горлицей. Поэтому, разсказываетъ онъ, Конрадъ такъ скромно обращался со своей женой, что едва-ли можно думать, чтобы онъ когда нибудь прикоснулся къ ней [1]). Далѣе король Людовикъ VII французскій на столько воздерживался отъ супружескихъ сношеній со своей женой Элеонорой, что послѣдняя говорила, что она получила въ мужья не короля, а монаха, и на этомъ основаніи считала себя вправѣ безъ всякаго стыда имѣть сношенія съ другими мужчинами. Поэтому соборъ въ Божанси въ 1152 г. расторгъ бракъ короля съ Элеонорой. Повидимому и англійскій король Эдуардъ Исповѣдникъ, царствовавшій въ 1042—66 годахъ, тоже, какъ утверждаютъ, воздерживался отъ плотскаго сношенія со своей женой

[1]) M. G., VIII, стр. 211.

Эдитой. Матильда Тусціанская, прозванная великой графиней, бывшая самымъ ревностнымъ другомъ Григорія VII, была два раза замужемъ, одинъ разъ за Готфридомъ Горбатымъ нижнелотарингскимъ, другой разъ за восемнадцатилѣтнимъ Вельфомъ баварскимъ. Но въ обоихъ бракахъ она жила въ полномъ воздержаніи. Екатерина Шведская, дочь святой Бригитты, тоже повидимому жила со своимъ благочестивымъ мужемъ въ цѣломудренномъ воздержаніи.

Такимъ образомъ бракъ по понятіямъ церкви являлся исключительно, какъ смягченіе аскетическаго нравственнаго ученія послѣдованія Христу, въ виду слабости человѣческой природы. Бракъ былъ установленъ лишь потому, что совершенное устраненіе его было-бы фактически невыполнимо и имѣло-бы послѣдствіемъ полное отчужденіе народной жизни отъ церковной религіозности. Однако, отреченіе отъ него было все-же удержано, какъ настоящій идеалъ послѣдованія Христу; потому что бракъ, который по понятіямъ церкви долженъ былъ служить столько-же для ограниченія, какъ и для удовлетворенія чувственныхъ стремленій, цѣнился какъ воспитательное средство для достиженія сверхчувственной добродѣтели цѣломудрія, приспособленное къ требованіямъ условій земной жизни. Взявши подъ свое покровительство бракъ, церковь этимъ вовсе не отрекалась отъ міроотрицающаго нравственнаго ученія послѣдованія Христу; напротивъ, она разсчитывала черезъ посредство брака приблизиться къ нему на столько, на сколько это было возможно въ тяжелыхъ условіяхъ земной жизни. Церковь смотрѣла на бракъ, какъ на необходимое зло, которое приходилось допускать ради устраненія бо́льшаго зла, полнаго отпаденія отъ нравственнаго ученія церкви. Установленіе его было благоразумнымъ выходомъ изъ противорѣчія между аскетической идеей религіозной вѣры и принудительной силой чувственныхъ страстей. Кромѣ того, бракъ въ дозволенной церковью формѣ служилъ также къ осуществленію идеи государства божія. Отрицаніе земной любви составляло послѣднее основаніе къ признанію брака со стороны церкви. Трансцендентная добродѣтель цѣломудрія была какъ-бы всюду просвѣчивающею подкладкою для средневѣковыхъ представленій о сущности и цѣли брака. Трансцендентная идея христіанской вѣры была руководящимъ мотивомъ средневѣковыхъ положеній, дѣйствовавшихъ въ обычаѣ и правѣ.

Подобно тому, какъ святое семейство являлось прототипомъ

отношеній супруговъ, такъ оно-же ставилось въ примѣръ отношенія родителей къ дѣтямъ. Послѣднее, какъ и всѣ средневѣковыя отношенія, было проникнуто обусловленной трансцендентной вѣрой въ Бога противоположностью между божественной и человѣческой любовью. Само собою разумѣлось, что и въ этомъ случаѣ любовь къ Богу должна была быть поставлена впереди всякихъ другихъ обязанностей. Самъ Христосъ своимъ отношеніемъ къ родителямъ далъ примѣръ этого. Когда, разсказывается въ Евангеліи, Іосифъ и Марія вышли изъ Іерусалима, въ который они приходили на праздникъ Пасхи, то Христосъ не пошелъ за ними, а остался въ храмѣ. Возвратившимся и негодующимъ родителямъ онъ объяснилъ, что служеніе его небесному отцу должно быть поставлено впереди послушанія, которымъ онъ имъ обязанъ [1]). Дѣлались также ссылки на евангелія отъ Іоанна, гл. 2, ст. 4, Марка, гл. 3, ст. 31 — 35, Луки, гл. 8, ст. 21, и гл. 14, ст. 26.

Церковь постоянно указывала на отношеніе Христа къ своимъ родителямъ какъ на мѣрило обязанностей, существующихъ между родителями и дѣтьми. Монашествующее духовенство, которое, вполнѣ слѣдуя словамъ Христа, покидало ради его своихъ родителей и родственниковъ, служило и въ этомъ случаѣ образцомъ христіанскаго повеленія. Изъ обращенія Христа со своею матерью на брачномъ пирѣ въ Канѣ Бернардъ Клервосскій выводилъ, что обязанности относительно родителей существуютъ лишь для тѣхъ, кто служилъ міру, тѣ-же, кто служитъ Богу, свободны отъ этихъ обязанностей. «Ибо, училъ онъ, пока мы отъ міра, до тѣхъ поръ мы состоимъ въ долгу у нашихъ родителей, когда-же мы отреклись отъ самихъ себя, то тѣмъ болѣе свободны отъ заботы о нихъ» [2]). По средневѣковому взгляду, родители передавали своимъ дѣтямъ только матеріальное тѣло съ его грѣхами и несовершенствами. «Что я имѣю отъ васъ, кромѣ грѣха и бѣдствія? Я получилъ отъ васъ—это я признаю—только одно это бренное тѣло. Неужели вамъ не довольно того, что вы, несчастные, пустили меня, несчастнаго, въ этотъ несчастный міръ, что вы, грѣшники, породили меня, грѣшника, во грѣхахъ вашихъ, что меня, во грѣхѣ рожденнаго, вы питали грѣхомъ? Неужели вы сверхъ того хотите еще лишить меня милости, полученной мною отъ того, кто не хочетъ смерти грѣш-

[1]) Лук., 2, ст. 49.
[2]) *Bernh.* Opp. Parislis, 1719, т. I, стр. 815 и сл.

ника, и сдѣлать изъ меня сына ада» [1]), — такъ передаетъ Бернардъ письмо молодого монаха къ своимъ родителямъ, которые хотѣли заставить его выйти изъ монастыря. «Настоящая монахиня, говорила Екатерина Сіенская, должно удалить отъ себя любовь къ отечеству и память о родственникахъ» [2]). Достигшіе совершенства въ любви къ Богу представлялись ей на столько объединенными съ Богомъ, «что когда отецъ или мать видятъ сына въ аду, или сынъ видитъ тамъ отца или мать, то они объ этомъ не заботятся; ибо они довольны—говоритъ она отъ лица Бога—видя ихъ наказанными, какъ моихъ враговъ, и всѣ ихъ желанія являются исполненными» [3]).

Подобно тому, какъ легенда и исторія знаютъ много примѣровъ цѣломудренныхъ браковъ, онѣ также передаютъ многіе случаи, когда любовь къ Богу побѣдоносно пересиливала всѣ стремленія дѣтской и родительской любви. Образцовымъ въ церковномъ смыслѣ было поведеніе императрицы Агнесы, когда судьба поставила ее въ трудное положеніе между любовью къ Богу и къ ея сыну Генриху IV. Извѣстно, что въ спорѣ императора съ церковью она не колеблясь стала на сторону послѣдней. Она сама присутствовала при обсужденіи на римскомъ соборѣ 1076 г. вопроса объ отлученіи отъ церкви и низложеніи ея сына. Горе материнской любви по поводу этаго событія выразилось лишь въ немногихъ словахъ. Въ письмѣ, написанномъ въ этомъ-же году къ епископу пассаускому Альтманну, она разсказываетъ ходъ преній и прибавляетъ: «но я испытываю еще большое огорченіе оттого, что вижу какая большая опасность угрожаетъ церкви и моему сыну, столь легковѣрному къ рѣчамъ глупыхъ людей» [4]). Папа былъ на столько увѣренъ въ ея согласіи съ нимъ, что въ одномъ письмѣ къ нѣмецкимъ князьямъ и епископамъ, говорилъ, что при новомъ выборѣ короля о личности избираемаго слѣдуетъ спросить не только его, папу, но и мать короля.

Глубже былъ слѣдъ, оставленный этой борьбой между любовью къ Богу и къ собственнымъ дѣтямъ, въ болѣе мягкой душѣ Елизаветы, ландграфини тюрингенской. Даже она, бывшая идеальнымъ образомъ самоотверженнаго благочестія, старалась

[1]) *Bernh.* Opp., l. c., ep. 111, стр. 119.

[2]) Lett., т. III, стр. 209.

[3]) Dial., c. 41.

[4]) *Bertholdi* Annales, a. 1076, M. G., т. V, стр. 283.

изъ любви къ своему Спасителю, отдалить свое сердце отъ собственныхъ дѣтей. Наконецъ она достигла своей цѣли на столько, что, по крайней мѣрѣ по ея собственному утвержденію, видъ ея собственныхъ дѣтей не возбуждалъ въ ея материнскомъ сердцѣ бо́льшаго интереса, чѣмъ видъ постороннихъ людей. Ея біографъ Теодерихъ апольдскій разсказываетъ, что однажды она сказала своимъ служительницамъ: «Богъ мнѣ свидѣтель, даже на любимыхъ рожденныхъ мною малютокъ, которыхъ я такъ нѣжно обнимала, я теперь гляжу какъ на чужихъ» [1]). Правда, что въ этомъ воспоминаніи о бывшей когда-то любви къ ея дѣтямъ еще чувствуется боль материнскаго сердца отъ жестокой суровости такой любви къ Богу. Однако она оказалась способна удалить прочь отъ себя своихъ дѣтей въ самомъ нѣжномъ возрастѣ, чтобы любовь къ нимъ не мѣшала ея духовному подвижничеству [2]). Съ другой стороны, Елизавета направила всѣ свои способности и средства на уходъ за дѣтьми чужихъ людей. Эта противоестественность ея поведенія казалась въ средніе вѣка сверхъестественностью. Разсказывая объ одномъ случаѣ ея нѣжности къ чужому, покинутому своими родителями ребенку, ея біографъ въ заключеніе говоритъ: «Познай изъ этаго, какъ благодать торжествуетъ надъ природой и чудеснымъ образомъ преодолѣваетъ послѣднюю. Видишь-ли, какъ, исполненная благодати, она обнимаетъ ради Бога чужихъ дѣтей, а рожденныхъ изъ собственной ея утробы удаляетъ отъ себя и забываетъ?» [3])

Рядомъ съ этими примѣрами матерей, которыя изъ любви къ Богу вырывали изъ своего сердца любовь къ своимъ дѣтямъ, можно указать и примѣры дѣтей, которые съ такою-же силой воли заглушили естественное сердечнее чувство свое къ родителямъ. Родившійся въ 521 году апостолъ пиктовъ и скотовъ Колумба такъ прославляется въ гимнѣ, сочиненномъ въ двѣнадцатомъ столѣтіи: «Какъ Авраамъ, онъ ради любви къ Богу покинулъ свое отечество и своихъ близкихъ» [4]). Одинъ изъ его учениковъ, по имени Махонеа, послѣдовалъ его примѣру. Когда Колумба

[1]) VI, 3, въ Thesaur. monument. ecclesiast. etc. изд. J. Basnage, т. IV ср. сдѣланную около 1300 на основаніи этой біографіи поэтическую переработку ея ст. 6716 и сл. Библіот. Литерат. общ. въ Штуттгартѣ, т. 90.

[2]) L. c., VII, 6.

[3]) L. c.

[4]) *Моне,* Лат. средневѣковые гимны. Т. 3, стр. 256.

покинулъ Ирландію и совѣтовалъ Махонеѣ не слѣдовать за нимъ, а оставаться въ своемъ отечествѣ у своихъ родителей, то послѣдній отвѣчалъ: «Ты—мой отецъ, церковь моя мать и отечество мое тамъ, гдѣ я найду болѣе богатую жатву для дѣланія добра и лучшую возможность служить Христу» [1]). Жена франкскаго короля Хлотаря, Радегунда, оставившая въ 544 году мужа и принявшая постригъ, дошла до такой любви къ сестрамъ основаннаго ею монастыря, что, какъ она сама часто утверждала, забывала, что у нея есть родители и король-супругъ. Родившійся въ 543 году Колумбанъ покинулъ свою мать, ссылаясь на слова евангелиста Матѳея: «развѣ ты не слышала: кто возлюбитъ отца или мать больше меня, недостоинъ меня?» [2]). Когда мать въ своей горести бросилась къ его ногамъ и хваталась за края дверей, чтобы загородить ему дорогу, то святой переступилъ черезъ нее, говоря, что онъ хочетъ идти по пути спасенія и что она его больше не увидитъ [3]). Такъ же напрасно мать родившагося въ 625 году Эрменфрида умоляла его и своего другого сына продолжать свой родъ и отказаться отъ ихъ желанія сдѣлаться монахами. Св. Вольфгангъ, взывая къ тѣмъ-же роковымъ словамъ евангелиста Матѳея, закрылъ свое сердце нѣжнымъ увѣщаніямъ своихъ родителей, которые хотѣли удержать его при себѣ. Онъ отказался отъ имѣнія и мірскаго почета и удалился въ монастырь, изъ котораго въ 972 году былъ призванъ на регенсбургское епископство [4]). Для Франциска ассизскаго ничтожное несогласіе съ отцомъ, при чемъ вина была на его-же сторонѣ, было достаточнымъ поводомъ, чтобы совершенно отречься отъ отца и посвятить себя исключительному служенію Христу. Когда его отецъ рассердился на него за то, что Францискъ, продавшій дорогіе тюки сукна, отдалъ, не долго думая, вырученныя деньги на построеніе церкви, то послѣдній разомъ разорвалъ союзъ любви, сказавши: «слушайте и знайте всѣ: до сихъ поръ я называлъ Пьера Бернардоне своимъ отцомъ, но, такъ какъ я рѣшился служить одному Богу, то я возвращаю ему деньги, за которыя онъ сердится, и всѣ полученныя отъ него платья. Съ этого времени я буду говорить: Отецъ нашъ, который на небесахъ, а уже не буду говорить: отецъ мой Пьеръ Бернардоне».

[1]) *O'Donnel,* Vita Columbae, lib. II, c. 24, 25, 26.

[2]) Матѳ., 10, ст. 37.

[3]) Vita S. Columb., c. 3.

[4]) *Othloni.* Vita F. Wolfkangi episc., M. G., т. IV, стр. 529.

Фанатикъ епископъ феррарскій Филиппъ,—бывшій въ сороковыхъ годахъ тринадцатаго столѣтія папскимъ легатомъ въ Германіи, чтобы возбудить въ ней возмущеніе противъ императора Фридриха II,—отвернулся отъ своихъ родителей и братьевъ, сказавши: «я васъ не знаю», такъ какъ онъ хотѣлъ лучше слѣдовать по пути верховнаго епископа, «чѣмъ изъ любви къ родителямъ по плоти уклониться съ пути истины» [1]). Великій схоластикъ Ѳома аквинскій разошелся со всей своей семьей, вступивъ на шестнадцатомъ году жизни въ орденъ доминиканцевъ. Помня приведенныя евангелистомъ Матѳеемъ вышесказанныя слова Христа, онъ устоялъ противъ всѣхъ просьбъ его братьевъ и сестеръ, умолявшихъ его снова возвратиться изъ монастыря къ своему семейству.

Воззрѣнія церкви на отношенія между родителями и дѣтьми не остались безъ вліянія на практическое правовое устройство. Такъ какъ руководящимъ принципомъ для установленія отношенія къ дѣтямъ стали обязанности къ Богу, то церковь не могла признать той почти безграничной власти, которую предоставляло отцу надъ дѣтьми римское право. Права родителей, и въ частности отца, надъ дѣтьми были ограничены ихъ обязанностями по отношенію къ Богу. Отчасти подъ вліяніемъ церкви, еще римскими императорами были отмѣнены важныя прерогативы первоначальной отцовской власти; напримѣръ, власть отца надъ жизнью и смертью своихъ дѣтей, право распоряженія бракомъ своихъ сыновей и честью дочерей. Въ германскомъ правѣ, въ которомъ отцовская власть имѣла первоначально такой-же объемъ, какъ и въ національномъ римскомъ правѣ, она также была ограничена подъ вліяніемъ церкви. На отцовскую власть стали смотрѣть какъ на воспитательный и охранительный надзоръ, конечной и высшей цѣлью котораго было спасеніе души дѣтей, и этой цѣлью опредѣлялись и ея границы.

Правда, церковь продолжала держаться Моисеевой заповѣди о почтеніи къ родителямъ. Но, подобно тому, какъ изъ религіозныхъ основаній вытекало, что отреченіе отъ брака ставилось выше брака, такъ, на томъ же основаніи, отреченіе отъ родительской и сыновней любви признавалось выше, чѣмъ эта любовь. Хотя церковь и пріобрѣла большое вліяніе на семью, однако ея отношеніе къ послѣдней всегда сохраняло характеръ простой терпимости. Міроот-

[1]) Monach. Patav. Chronic.; *Muratori,* VIII, 682.

рицающая любовь къ Богу всегда оставалась идеальною нормою и для взаимныхъ сношеній родителей и дѣтей. Церковь повелѣвала повиноваться родителямъ съ такими-же ограниченіями, съ какими она требовала повиновенія государству. Ссылаясь на слова Христа: «кто любитъ отца или мать больше меня, тотъ недостоинъ меня», она ставила повиновеніе Богу впереди родительской и дѣтской любви. Примѣръ святого семейства, признаваемый за образецъ, заставлялъ смотрѣть на любовную близость супруговъ между собою и дѣтей съ родителями какъ на препятствіе для любви къ Богу. По своей идеѣ, послѣдняя была отрицаніемъ супружеской и семейной жизни.

Эти трансцендентно-аскетическія положенія относительно брака и семьи сдѣлались важнѣйшимъ источникомъ церковнаго могущества, какъ потому, что они удерживали многихъ вѣрующихъ отъ вступленія въ бракъ, такъ и потому, что они отдавали самый бракъ во власть церкви. Наиболѣе выиграла эта власть отъ перваго обстоятельства, т. е. отъ обусловленнаго религіозными причинами отказа отъ брака, ибо, такъ какъ путь къ будущей жизни можно было найти лишь черезъ посредство церкви, то и жертва цѣломудрія, приносимая ради любви ко Христу, значила не что иное, какъ отреченіе отъ земной любви въ пользу церкви. Поэтому тѣ, кто приносили въ жертву Христу или Дѣвѣ Маріи свой отказъ отъ земной любви, вступали въ духовное сословіе и становились монахами или членами бѣлаго духовенства. Уже епископъ Леандеръ опредѣленно высказалъ, что даже необходимо, чтобы дѣвицы, которыя дали Богу обѣтъ цѣломудрія, шли въ монастырь, а не жили въ кругу ихъ семьи, или въ уединенныхъ кельяхъ [1]). Но самый твердый фундаментъ для церковной системы образовалъ собою клиръ, свободный отъ заботъ о семьѣ. Онъ былъ самымъ превосходнымъ орудіемъ папской политики въ борьбѣ ея съ міромъ. Только запрещеніемъ брака церковь достигла той замкнутости и подвижности ея организаціи, которыя обезпечили за ней перевѣсъ надъ всѣми мірскими властями. Только независимость клира отъ міра сдѣлала возможною его строгую зависимость отъ цѣлей церкви. Только вслѣдствіе этой независимости онъ могъ пріобрѣсти такое безграничное вліяніе на мірянъ во всѣхъ жизненныхъ вопросахъ, какое церковь сумѣла сохранить и до сихъ поръ. Черезъ безбрачіе цер-

[1]) De institutione virginum et contemptu mundi, c. 17.

ковь сдѣлалась самой популярной властью, какая когда-либо существовала, хотя она и имѣла свои корни въ самой непопулярной идеѣ таинственнаго священства. Именно на этомъ основаніи Григорій VII настаивалъ съ такой безпощадной строгостью на проведеніи безбрачія.

Далѣе, аскетическое ученіе нравственности было тѣмъ средствомъ, которое дало возможность церкви подчинить бракъ своей законодательной и судебной компетенціи и такимъ образомъ распространить сферу своего дѣйствія также и на семью. Когда церковь провела священный характеръ брака въ законодательныхъ предписаніяхъ, какъ относительно заключенія брака, такъ и относительно степеней родства, при которыхъ бракъ признавался невозможнымъ, тогда она получила законодательную и судебную власть надъ всей областью брачно-правовыхъ отношеній. На этомъ основаніи церковь уже въ древне христіанскія времена требовала и получила право дѣятельнаго участія при заключеніи брака, такъ какъ она сдѣлала обязательнымъ благословеніе брака священникомъ. Средневѣковая церковь тоже предъявила это требованіе, хотя она и не сразу могла поставить законность брака въ зависимость отъ священническаго благословенія. Законодательство Карла Великаго приняло воззрѣнія церкви, такъ какъ оно предписывало при бракѣ публичное, исходящее отъ епископа, пресвитера и сеньора дознаніе относительно степени родства брачущихся и за тѣмъ благословеніе брака священникомъ [1]). Въ средѣ церкви появилось также стремленіе поставить священническое благословеніе непремѣннымъ условіемъ законности брака. Оно выразилось въ псевдоисидоровскихъ декреталіяхъ въ видѣ подложныхъ постановленій папъ Эвариста и Каликста. Правда, это воззрѣніе не получило всеобщаго признанія; однако церковь классическаго средневѣковаго періода приблизилась къ нему, налагая церковное покаяніе за бракъ, заключенный безъ священническаго благословенія. Папа Александръ III называлъ такой бракъ «преступнымъ» [2]). Также и соборы неоднократно запрещали совершеніе брака мірянами, какъ напр. Трирскій соборъ 1227 года, Вюрцбургскій 1298 г. и др. Четвертый Латеранскій соборъ 1215 года установилъ кромѣ того публичное церковное оглашеніе, которое должно было предшествовать заключенію брака. Съ одинадцатаго

[1]) Капитулярій 802 г., гл. 35.

[2]) *Mansi*, Concil. 2938. 1.

столѣтія церковное бракосочетаніе было фактически общепризнано [1]). Но церковь не довольствовалась тѣмъ, что она принимала участіе въ утвержденіи брака; она кромѣ того предъявляла притязанія на судебную власть во всѣхъ правовыхъ спорахъ, возникавшихъ изъ брака. Трансцендентный характеръ брака требовалъ подчиненія всѣхъ касающихся его правовыхъ вопросовъ компетенціи духовнаго судьи. Только вопросы объ имущественныхъ правахъ, соединенныхъ съ бракомъ, остались подсудными свѣтскому судьѣ.

Наконецъ церковь подчинила своему господству наравнѣ съ правовыми и обычныя отношенія въ семейной средѣ. Такъ какъ ей вручено было божественное намѣстничество, то повиновеніе Богу, которое она ставила впереди всѣхъ родственныхъ обязанностей и всякихъ любовныхъ отношеній, обозначало не что иное, какъ подчиненіе этихъ отношеній ея собственнымъ заповѣдямъ. Поэтому она обладала властью соразмѣрять проповѣдуемыя ею обязанности послушанія дѣтей родителямъ и любовь родителей къ дѣтямъ съ ея собственными интересами, или даже и вовсе устранять ихъ. Подобно тому, какъ въ древности правовѣрные сыны Израиля у подножія горы Синая умертвили ради Господа своихъ отпавшихъ отъ Іеговы братьевъ по племени, не взирая на родственныя отношенія, такъ и церковь во время преслѣдованія еретиковъ требовала ради славы Божіей, чтобы самые близкіе родственники свидѣтельствовали другъ на друга объ ихъ правовѣріи. Когда назначенный Григоріемъ IX судьей надъ еретиками Конрадъ Марбургскій розыскивалъ еретиковъ по всей Германіи, то смертельный ужасъ передъ убійственнымъ благочестіемъ этого свирѣпаго человѣка разрушалъ самыя близкія семейныя связи. Чтобы спасти самихъ себя отъ костровъ неистоваго инквизитора, «братъ обвинялъ въ ереси брата, жена мужа, господинъ слугу. И возникъ безпорядокъ до того времени неслыханный въ мірѣ» [2]).

Религіозное ученіе церкви въ существѣ своемъ вовсе не было поддержкою семьи. Напротивъ, подъ дѣйствіемъ силы аскетически-іерархической религіозности, семейныя связи скорѣе распадались, чѣмъ укрѣплялись. Цѣлью, къ которой стремилась церковь,

1). Ср. многочисленныя указанія въ соч. *E. Friedberg'a* Das Recht der Eheschliessung in seiner geschichtlen Entwicklung.

[2]) *Alberici* Chronic, ed. Leibniz. accies. hist. Leipzig. 1698, стр. 545. Ср. письмо архіепископа майнцкаго къ папѣ: *Huill.-Brch.*, IV, 2. 650.

установляя въ правѣ и въ нравахъ порядокъ семейной жизни, было собственное ея могущество. То, что семейная жизнь теряла въ своей прочности, то шло на пользу церкви, увеличивая предѣлы ея власти.

---

3. СОПРОТИВЛЕНІЕ РЕЛИГІОЗНОМУ АСКЕТИЗМУ.

Но, какъ ни глубоко проникало въ жизнь религіозное воззрѣніе на бракъ и семью, все же и въ этомъ отношеніи средневѣковая жизнь была безконечно далека отъ идеала сверхчувственнаго государства Божія. Отреченіе отъ земной любви стояло въ бо́льшемъ противорѣчіи съ естественнымъ характеромъ человѣческихъ чувствъ, чѣмъ какая-либо другая жертва, требовавшаяся аскетической религіозностью церкви. Поэтому это требованіе и оставило самый глубокій слѣдъ въ душевной жизни среднихъ вѣковъ, вызвавъ противъ себя болѣе сильное противодѣйствіе, чѣмъ какое-либо другое предписаніе церкви. Практическимъ послѣдствіемъ этого было то, что ни въ какой другой области церковь не осталась такъ далеко позади своего идеала, какъ въ области половой любви. И прежде всего противодѣйствіе заповѣди цѣломудрія выразилось со стороны клира, который она всего непосредственнѣе затрагивала.

Когда папа Григорій VII на торжественномъ соборѣ 1074 года возобновилъ запрещеніе священническихъ браковъ и въ посланіяхъ къ епископамъ неоднократно требовалъ отъ священниковъ, чтобы они или отказались отъ своихъ должностей, или разошлись со своими женами, то противъ этого приказанія возстало съ большимъ неудовольствіемъ все священническое сословіе, какъ объ этомъ разсказываетъ Ламбертъ фонъ-Герсфельдъ. Въ защиту свою женатые священники ссылались на слова Христа, которыми отказъ отъ земной любви предоставленъ свободному рѣшенію отдѣльныхъ личностей, особенно одаренныхъ благодатью [1]), а также на слова апостола Павла: «если не могутъ воздержаться, пусть вступаютъ въ бракъ, ибо лучше вступить въ бракъ, чѣмъ разжигаться» [2]). Они говорили, что Григорій хочетъ насильно принудить людей жить по ангельски, но, препятствуя обычнымъ путямъ природы, онъ ослабляетъ узду, сдержи-

[1]) Матѳ. 19, ст. 11 и 12.
[2]) Кориѳ. I, ст. 7, 9.

вающую развратъ и непотребство; если онъ и дальше будетъ твердо стоять на своихъ требованіяхъ, то они скорѣе откажутся отъ священства, чѣмъ отъ брака, и тогда онъ увидитъ, если люди для него недостаточно хороши, откуда онъ возьметъ ангеловъ, чтобы быть настоятелями общинъ въ церкви божіей [1]). Майнцкій клиръ хотѣлъ низложить или убить архіепископа Зигфрида, когда онъ на эрфуртскомъ соборѣ 1074 г. потребовалъ отъ женатыхъ священниковъ своей епархіи, чтобы они отказались или отъ брака, или отъ священническаго званія. Клиръ имѣлъ въ виду, что такое изъ ряду вонъ выходящее насиліе послужитъ для устрашенія и всѣхъ его преемниковъ, если-бы они возымѣли такія-же мысли. Въ Пассау члены клира напали въ церкви на епископа Альтманна, когда онъ съ кафедры запретилъ духовенству брачное сожительство, и только бывшіе въ церкви дворяне и министеріалы защитили епископа отъ вѣрной смерти. На соборѣ въ Парижѣ въ 1074 году требованіе Григорія относительно безбрачія было почти единогласно отвергнуто, «какъ невыполнимое, а потому и неразумное». Единственный аббатъ, который требовалъ повиновенія предписанію папы, подвергся оскорбленіямъ и ему угрожали смертью. Въ Руанѣ архіепископъ Іоаннъ былъ побитъ каменьями и выгнанъ изъ церкви, когда онъ угрожалъ отлученіемъ женатому духовенству. Въ Руанѣ-же въ 1119 году поднялась буря неудовольствія, когда онъ хотѣлъ ввести въ своемъ клирѣ законъ о безбрачіи. Архіепископъ ушелъ изъ церкви, а между его служителями и клириками произошла кровавая драка, когда первые по приказанію архіепископа хотѣли выгнать послѣднихъ изъ церкви. Подобное-же сопротивленіе реформы Григорія встрѣтили почти во всей церкви.

Еще важнѣе, чѣмъ эти внѣшнія проявленія сопротивленія противъ заповѣди цѣломудрія, была вызванная ею внутренняя душевная борьба между религіознымъ долгомъ и требованіями чувственной природы. Нѣкоторые факты изъ жизни великихъ средневѣковыхъ подвижниковъ указываютъ на то, какой пылъ страсти былъ въ душѣ даже этихъ людей и какія усилія требовались при выполненіи противоестественнаго церковнаго закона для обузданія природныхъ стремленій. Однажды, въ ночной тиши, Франциску Ассизскому невольно пришли въ голову слѣ-

[1]) *Lamb. Hersfeld.* Mon. G., т. VII, стр. 218.

дующія мысли: «ты молодъ, Францискъ, и передъ тобой еще много времени, чтобы покаяться въ грѣхахъ. За чѣмъ-же ты раньше времени изводишь себя бдѣніемъ и молитвою?» Конечно святой побѣдоносно противосталъ этому голосу своей природы, который онъ считалъ голосомъ дьявола. Въ холодную январьскую ночь онъ сбросилъ съ себя одежду и кинулся въ густой терновый кустарникъ, такъ что тѣло его было облито кровью. Немногіе изъ признанныхъ церковью святыхъ ощущали сильнѣе чувственные инстинкты, чѣмъ самая суровая аскетка среднихъ вѣковъ, Екатерина сіенская. Ея біографъ, доминиканецъ Раймундъ капуанскій разсказываетъ, что однажды, чувствуя себя больною вслѣдствіе своего суроваго подвижничества, она задала себѣ вопросъ: «Зачѣмъ ты мучаешь себя напрасно? Ты не можешь такъ продолжать, не доведя себя до смерти. Лучше брось это безуміе, пока ты не довела себя до гибели. Еще для тебя есть время узнать мірскія радости. Ты еще молода и твое тѣло скоро вновь пріобрѣтетъ свою крѣпость. Живи какъ другія женщины, возьми себѣ мужа и производи на свѣтъ дѣтей, размножая родъ человѣческій. Развѣ не было замужнихъ святыхъ женщинъ? Вспомни Сару, Ревекку, Лію, Рахиль. Зачѣмъ ты хочешь вести жизнь, непохожую на другихъ людей, и которую ты не можешь перенести?» Иногда внутреннее возбужденіе подавленныхъ желаній доводило ее до галюцинацій; ей казалось, что она видитъ передъ собой мужчинъ и женщинъ, предающихся половой любви.

Самымъ знаменитымъ примѣромъ и какъ бы образцомъ такой борьбы были извѣстные Абеляръ и Элоиза. Вся жизнь этой любящейся пары, подъ давленіемъ требуемаго отъ духовнаго сословія воздержанія, превратилась по собственному выраженію Абеляра въ исторію страданій. Такъ какъ Абеляръ посвятилъ себя духовному призванію и уже получилъ посвященіе въ низшій санъ, то, чтобы не отнять у себя возможности достиженія высшихъ духовныхъ степеней, онъ могъ только тайнымъ, недозволеннымъ путемъ достичь обладанія прелестной и умной Элоизой. Съ тѣхъ поръ, какъ ихъ любовь была открыта, началась исторія ихъ страданій, которыя продолжались до самаго конца ихъ жизни. «Какая скорбь», пишетъ Абеляръ, «охватила меня о горѣ дѣвушки, какую печаль претерпѣвала ея горячая любовь къ стыду моему! Никто изъ насъ не жаловался на то, что предстояло ему самому, а лишь на то, что угрожало другому,

каждый горевалъ не о своемъ, а о чужомъ несчастіи» [1]). Когда дѣвушка ощутила послѣдствія своей любви, то Абеляръ увелъ ее изъ дома ея дяди и помѣстилъ къ своей сестрѣ, гдѣ она и родила сына. Страхъ мести со стороны дяди заставилъ Абеляра согласиться на предложенный ему бракъ. Но такъ какъ этотъ бракъ сдѣлалъ-бы невозможнымъ для него духовную карьеру, да кромѣ того вѣроятно очень мѣшалъ-бы его ученой и преподавательской дѣятельности, то онъ поставилъ условіемъ, чтобы бракъ оставался тайнымъ. Но Элоиза только послѣ долгаго сопротивленія согласилась на бракъ. Преданная дѣвушка вполнѣ понимала какія невыгодныя послѣдствія могутъ произойти для Абеляра отъ ея брака съ нимъ и не хотѣла быть препятствіемъ для славы ея возлюбленнаго, составлявшей всю ея гордость. Она твердо настаивала на этомъ геройскомъ самоотреченіи даже и тогда, когда была повѣнчана съ Абеляромъ. Когда ея дядя, вопреки своему обѣщанію, объявилъ о состоявшемся бракѣ въ Парижѣ, то она отрицала вѣрность этого объявленія изъ соображеній о будущности своего мужа. Такъ какъ дядя нѣсколько разъ жестоко упрекалъ ее за это, то Абеляръ снова взялъ жену изъ дома дяди и помѣстилъ ее въ Аржантейльскій монастырь, куда она была принята въ качествѣ дѣвицы. Дядя отомстилъ за это тѣмъ, что велѣлъ напасть ночью на Абеляра и оскопить его. Конечно послѣ этого злодѣйства любовный жаръ Абеляра исчезъ и самъ онъ, какъ онъ писалъ потомъ къ Элоизѣ, перенесенъ былъ въ состояніе непорочности, «которой уже нечего было бояться недостойной плотской заразы». Но любовная склонность несчастной Элоизы не прекратилась. Теперь оба они поступили въ монастыри, онъ—въ Сенъ-Дени, а она въ Аржантейль, въ которомъ она до этого времени находилась въ качествѣ гостьи. Впрочемъ Элоиза только скрѣпя сердце приняла монашество, такъ какъ она не могла отказаться отъ своей любви къ Абеляру. Только изъ послушанія къ нему, какъ писала она ему въ послѣдствіи, а не изъ любви къ Богу, надѣла она монашеское платье. Любовь къ мужу и воспоминаніе о немногихъ дняхъ ихъ обоюднаго счастія не покидали ее въ теченіе всей ея жизни. Письма, которыя она въ теченіе многихъ лѣтъ позднѣе, когда она была аббатиссой монастыря Параклеть, писала къ Абеляру, проникнуты тѣмъ-же духомъ вѣрной, самоотверженной и страстной любви, съ которой она предалась ему

[1]) *Bouquet*, XIV, стр. 283.

раньше. Мучительное противорѣчіе между ея любовью къ Абеляру и ея религіозными обязанностями смущало ея мысли въ монастырскомъ уединеніи и заставляло страдать ея сердце до тѣхъ поръ, пока продолжалась ея молодость. «Даже во время торжества божественной службы», писала она своему возлюбленному, «въ тѣ мгновенія, когда молитва должна быть всего искреннѣе и чище, — о, я стыжусь этого, — прекрасные образы нашего счастія такъ приковываютъ къ себѣ страдающее сердце, что я больше думаю объ этихъ недостойныхъ предметахъ, чѣмъ о святой молитвѣ.—Все начинается снова, все прошлое оживаетъ опять и волнуетъ меня; даже во снѣ я не имѣю покоя. Невольныя движенія, слова, вырывающіяся у меня, выдаютъ смущеніе моихъ мыслей.—Горячность чувства и страсти, юность, вѣчно пылающая и раздражающаяся, и сладкій опытъ испытанныхъ мною наслажденій возбуждаютъ меня безъ отдыха и приводятъ къ моему пораженію приступами, сообщницей которыхъ является моя собственная слабая природа». Она просила Абеляра вспоминать о ней въ молитвахъ, потому что, писала она, «я не исцѣлилась». Элоиза осталась вѣрна сердцемъ своему мужу и послѣ его смерти, послѣдовавшей въ 1142 году, какъ объ этомъ говоритъ хроникеръ, прославляя ея память [1]). Она справедливо сказала однажды раньше, когда Абеляръ хотѣлъ вести ее къ брачному алтарю, что страданіе, которое послѣдуетъ за ихъ соединеніемъ, будетъ не меньше той любви, которая ему предшествовала [2]). Позднѣйшія поколѣнія съ такимъ же почетомъ отнеслись къ памяти этой пары, павшей жертвами благородной любви, какъ церковная легенда къ воспоминанію о ея святыхъ. Потомство почтило въ Абелярѣ и Элоизѣ мучениковъ любви, подобно тому какъ легенда въ своихъ герояхъ—мучениковъ отреченія отъ любви. Поэтическое преданіе даже украсило заключеніе этой трагедіи такимъ-же образомъ, какъ религіозная поэзія—разсказъ о кончинѣ Алексѣя и Адріатики. Когда Элоиза умерла и ея тѣло, согласно съ ея волею, было опущено въ могилу ея мужа, умершаго ранѣе ея, то отъ костей послѣдняго поднялись руки и обняли тѣло возлюбленной, чтобы навсегда остаться соединенными съ ней.

Но хуже всего было то, что и при наружномъ подавленіи чувственности, внутреннее ея дѣйствіе вовсе не прекращалось.

[1]) *Bouquet*, XIII, стр. 675.

[2]) L. c., XIV, стр. 284.

такъ какъ представленіе о томъ, что черезъ воздержаніе отъ чувственнаго любовнаго наслажденія теряетъ силу и становится бездѣятельною самая чувственность, основано было на гибельной ошибкѣ. Напротивъ, люди оттого именно и подпадали еще болѣе подъ ея власть, что отказывали этому сильнѣйшему природному чувству въ его естественномъ удовлетвореніи. Неудовлетворенная и ищущая удовлетворенія чувственность продолжала кипѣть внутри и такъ проникала всѣ ощущенія и представленія, что наконецъ создала для себя воображаемый міръ, въ которомъ исполненіе ея стремленій рисовалось самыми яркими красками. Религіозно-фантастическій міръ развился въ горячей температурѣ лишенныхъ свободы жизненныхъ силъ. Абстрактный міръ сверхчувственнаго былъ на столько проникнутъ личной жизнью чувства, что отличался отъ земнаго тѣлеснаго міра только болѣе совершенными формами своего осуществленія. Такимъ образомъ, именно вслѣдствіе своего сверхчувственнаго направленія, вся система религіознаго ученія приняла чувственную окраску. Половыя стремленія пріобрѣтали тѣмъ большее значеніе въ трансцендентномъ мірѣ религіозной фантазіи, чѣмъ больше они отрицались въ сферѣ земной жизни. Въ образахъ главныхъ лицъ религіознаго культа Христа и Маріи половыя различія этого міра были перенесены на тотъ міръ. Отношенія къ тому и къ другой опредѣлялись на основаніи сознанія половой противоположности. Христосъ былъ центральнымъ предметомъ религіознаго культа для женскаго пола, Марія—для мужскаго. Ощущенія и языкъ земной любви были въ широкихъ размѣрахъ перенесены въ область божественной любви.

При вступленіи въ религіозный орденъ, дѣвица отрекалась отъ міра и отъ земной любви, чтобы «обручиться съ небеснымъ женихомъ». Она приносила ему «въ жертву свое дѣвство». Бернардъ Клервосскій перенесъ слова Пѣсни Пѣсней: «возлюбленный мой будетъ возлежать между моими грудями», на отношеніе духовной сестры къ Христу. По его объясненію эти слова означаютъ: «воспоминаніе о моемъ женихѣ Іисусѣ Христѣ, стремленіе и любовь къ нему будутъ всегда между моихъ грудей, т. е. въ моемъ сердцѣ» [1]). Также и для словъ Пѣсни Пѣсней: «Подкрѣпите меня виномъ, освѣжите меня яблоками, потому что я изнемогаю отъ любви», онъ нашелъ примѣненіе въ отношеніяхъ монахини къ Христу. «Истинно», говоритъ онъ, «ты

[1]) De modo bene vivendi, гл. 12.

лежишь безсильная отъ любви и желанія на ложѣ самой преданной и сладчайшей любви, когда ты сильна въ святыхъ дѣлахъ и слаба относительно земныхъ вещей» [1]). Нарушеніе дѣвицей разъ принятаго ею рѣшенія, или даннаго ею публичнаго обѣта сохранить цѣломудріе на всю жизнь, признавалась прелюбодѣяніемъ относительно ея безсмертнаго жениха, какъ это высказалъ папа Захарія въ письмѣ къ королю Пипину и франкскому духовенству въ 747 году. Умирая, Христова невѣста вступала на ложе своего небеснаго жениха. Епископъ мерзебургскій Титмаръ описываетъ въ своей хроникѣ смерть одной благочестивой графини по имени Христіана въ слѣдующихъ словахъ: «Съ радостнымъ сердцемъ вступила она на ложе своего давножеланнаго небеснаго жениха» [2]) Со словами: «О возлюбленнѣйшій изъ мужей» отправилась къ своему небесному жениху аббатиса Диткирхенскаго монастыря въ Боннѣ Ирментруда фонъ-Милендонкъ, жившая въ первой половинѣ тринадцатаго столѣтія. Бернардъ Клервосскій обѣщаетъ дѣвицѣ-монахинѣ, что она, какъ невѣста Іисуса Христа, будетъ «раздѣлять его трапезу, царство и ложе», и что «Царь возведетъ ее на свое ложе» [3]). Въ одномъ назидательно-религіозномъ сочиненіи тогоже времени о дѣвственницахъ говорится: «смиренно входятъ онѣ въ цѣломудренную опочивальню ихъ жениха, или, лучше сказать, они принимаютъ его въ опочивальню своего сердца» [4]).

Въ нѣкоторыхъ случаяхъ, обрученіе съ небеснымъ женихомъ изъ образнаго оборота рѣчи превращалось въ дѣйствительное событіе. Нѣкоторымъ избраннымъ возлюбленнымъ Христосъ являлся въ видимомъ образѣ и формально и торжественно обручался съ ними. Уже царица и мученица Екатерина александрійская была, какъ разсказываетъ легенда, осчастливлена такою любовью; также и св. Бригитта шведская. Екатерину сіенскую сама пресвятая дѣва привела къ своему сыну, который надѣлъ ей на палецъ кольцо съ брилліантомъ и четырьмя жемчужинами и торжественно назвалъ ее своею невѣстою. Кромѣ пресвятой дѣвы, свидѣтелями этого обряда были евангелистъ Іоаннъ, апостолъ Павелъ, св. Доминикъ и царь Давидъ. Послѣдній во время совершенія его игралъ на арфѣ. Любовь къ Христу Екатерины

[1]) L. c.
[2]) Lib. IV, c. 41.
[3]) Opp., т. I, стр. 815.
[4]) L. c., т. II, стр. 482.

сіенской была проникнута пожирающей страстью. Однажды, разсказываетъ ея біографъ Раймундъ, она томилась любовнымъ желаніемъ объятій своего небеснаго жениха; какъ безумная называла она имя Христа и восклицала: «сладчайшій и возлюбленнѣйшій юноша, сынъ Божій и дѣвы Маріи, любимый много выше всего господинъ... сладкій и любимый рыцарь». Одинъ разъ, когда она, ухаживая за больной женщиной, у которой была раковидная опухоль, чтобы превозмочь свое отвращеніе выпила воду, которой она омывала опухоль, вмѣстѣ съ гноемъ, то на слѣдующую ночь къ ней явился ея божественный возлюбленный и сказалъ ей: «такъ какъ ты, сдѣлавши это, превзошла природу, то я дамъ тебѣ такое питье, которое выходитъ изъ предѣловъ человѣческой природы и человѣческихъ обычаевъ». Тогда онъ далъ ей сосать рану на своемъ боку. «Насыщайтесь, упивайтесь, купайтесь, утопайте въ крови непорочнаго агнца», восклицала Екатерина, опьяненная религіознымъ наслажденіемъ [1]). Такая-же исторія съ незначительными измѣненіями разсказывалась объ умершей въ 1264 г. Юттѣ, бывшей родомъ изъ Тюрингіи. И ей также Христосъ далъ сосать рану своего ребра, послѣ того какъ она взяла святые дары изъ гноящейся раны больного и проглотила ихъ.

Еще въ большей степени чѣмъ культъ Христа у посвятившихъ себя Богу дѣвъ, культъ Маріи у аскетовъ мужскаго пола имѣлъ земной характеръ. Марія была идеальнымъ образомъ божественной любви, противопоставляемой земной любви. Она была, такъ сказать, олицетвореніемъ отрицанія земной любви, центральнымъ образомъ міроотрицающей метафизики церкви. Но именно это значеніе Маріи сдѣлало ее въ тоже время исходнымъ пунктомъ проникновенія чувственности въ религіозныя представленія и центральнымъ пунктомъ, въ которомъ сходились любовныя вожделѣнія, переносившіяся изъ земнаго міра въ другой. Любовь дѣвственной небесной царицы должна была тысячекратно вознаградить въ будущей жизни за всѣ лишенія, возлагаемыя на себя ея рыцарями въ теченіи ихъ земной жизни. И даже чувственный характеръ почитанія Маріи усиливался въ той-же пропорціи, въ какой, съ другой стороны, увеличивался міроотрицающій аскетизмъ и дѣлались строже требованія воздержанія отъ мірской любви. Поэтому и тотъ періодъ, когда аскетическая нравственность достигла высшаго своего пункта, именно клас-

[1]) Lett., т. II, стр. 200; т. IV, стр. 50.

сическій періодъ среднихъ вѣковъ, былъ временемъ расцвѣта поклоненія Маріи, а монахи, т. е. тотъ классъ, который стремился достичь высшей степени аскетической добродѣтели, были по преимуществу представителями культа Дѣвы Маріи.

На Марію перенесены были въ высшей степени всѣ прелести женственности. Она сдѣлалась чудеснымъ цвѣткомъ религіозной романтики. Въ средніе вѣка часто высказывался такой взглядъ, что внѣшній, тѣлесный образъ Христа, вслѣдствіе страданій и аскетическихъ подвиговъ, былъ некрасивъ и даже безобразенъ. Напротивъ, Марія, невѣста Святаго Духа, всегда признавалась образцомъ благороднѣйшаго и нѣжнѣйшаго расцвѣта человѣческой красоты. Она была прекраснѣйшею изъ женъ, «frihô skôniosta», какъ называетъ ее Геліандъ [1]). Древнѣйшій Ст. Галленскій хроникеръ въ гимнѣ, посвященномъ празднику ея очищенія (Срѣтеніе), признаетъ ее «прекраснѣйшею изъ всѣхъ дѣвъ» [2]). Въ сочиненной въ 1173 году Вернеромъ фонъ Тегернзее стихотворной «Жизни дѣвы Маріи» [3]) говорится:

«Ir antlutze war sô tugentliche,
ir ougen alsô kunchlíche,
ir gebaerde alsô reine
daz sich ze ir glichte deheine
under allen den frouen *)

«Розовѣе розы, бѣлѣе лиліи», говоритъ о ней Бонавентура въ одномъ, посвященномъ ей, гимнѣ [4]).

Вмѣстѣ съ представленіемъ объ идеальной тѣлесной красотѣ въ культъ Маріи вошли и соединенныя съ нимъ ощущенія чувственно-эстетическаго характера. Чувственныя и религіозныя любовныя ощущенія слились въ этомъ культѣ въ одно цѣлое. Культъ Маріи былъ любовной поэзіей орденскаго и свѣтскаго духовенства. Духовныя лица мужскаго пола также считали себя обрученными дѣвѣ Маріи, какъ монахини—Христу. Въ качествѣ обрученныхъ, они находились въ самомъ задушевномъ общеніи любви съ дѣвой Ма-

[1]) *K. Bartsch,* Deutsche Dichtungen des Mittelaltes, т. 4, стр. 29, ст. 438 и др.
[2]) *Ph. Wackernagel,* Das deutsche Kirchenlied, т. I, стр. 96.
[3]) 2 Пѣс., ст. 67 и сл.

*) Ея ликъ былъ столь полонъ доброты,
Ея глаза были такъ величественны,
Ея движенія были такъ скромны,
Что съ ней не могла бы сравниться
Никакая другая женщина.

[4]) *Ph. Wackernagel,* l. c., стр. 141, пг. 228.

ріей. Любящіе наслаждались поцѣлуями и объятіями. «Для тебя, о дѣва», восклицалъ Бернардъ Клервосскій, полный восторга отъ своей небесной невѣсты, «тоже, что поцѣлуй, когда ты слышишь ангельское привѣтствіе: Ave, Maria; ибо сколько разъ тебя имъ смиренно привѣтствуютъ, столько-же ты, всеблаженная, получаешь поцѣлуевъ» [1]). Многія легенды суть нѣжныя любовныя идилліи и по своему содержанію, какъ и по производимому ими впечатлѣнію, ничѣмъ не отличаются отъ свѣтской любовной поэзіи.

Одинъ ученикъ, разсказывается въ балладѣ тринадцатаго столѣтія, былъ сердцемъ привязанъ къ міру, но сохранилъ одну добродѣтель: онъ каждое утро дѣлалъ вѣнокъ изъ розъ и другихъ цвѣтовъ и надѣвалъ его въ церкви на голову царицы небесной. Когда онъ впослѣдствіи сдѣлался монахомъ, то не имѣлъ уже времени ежедневно собирать цвѣты. Поэтому онъ сталъ ежедневно по пятидесяти лишнихъ разъ читать Ave Maria. Однажды, когда онъ уже былъ пріоромъ монастыря, ему случилось ѣхать изъ него въ поле:

«Es was in den wunnenklichen tagen,
die wisen und anger lâgen
Gruene mit bluomen und mit rôsen
diu voglîn hôrte man kôsen
Und diu liebe nahtigal
sank, daz in den walt erschal» *)

Онъ не могъ удержаться, чтобы не выполнить своего обычая, давно уже имъ не исполнявшагося, свить вѣнокъ для дѣвы Маріи. Но прежде чѣмъ собирать цвѣты, онъ пятьдесятъ разъ прочиталъ «Ave Maria». Въ это время пришли туда три разбойника и хотѣли украсть лошадь пріора; но когда они собирались привести въ исполненіе свое намѣреніе, то вдругъ увидѣли, что къ нимъ подходитъ женщина:

«Diu was sô schoene und sô licht
ires antluzzes angesiht
benam der sunnen iren schîn **).

Прекрасное видѣніе приблизилось къ монаху, но такъ что онъ его не видалъ, и стало давать ему «mit ir snéwizen hant»

[1]) *Ludolph Saxonius*, Oratio de assumptione et laude b. virg. Тамъ же: Vita Christi, a. 1556.

*) Это было въ весенніе дни; луга и поля были покрыты зеленью, цвѣтами и розами; слышно было пѣніе птицъ; и прелестный соловей громко заливался въ лѣсу.

**) Она была такъ прекрасна и видъ ея лица былъ такъ свѣтелъ, что затмѣвалъ собою свѣтъ солнца.

(своею бѣлоснѣжною рукою) одну за другою пятьдесятъ розъ изъ своихъ устъ, заплетая ихъ вокругъ золотого ободка. Когда вѣнокъ былъ готовъ, то она надѣла его на себя и смотрѣла на пріора съ дружеской улыбкой всякій разъ, какъ онъ произносилъ ангельское привѣтствіе. За тѣмъ она исчезла. Разбойники, которые все это видѣли, покаялись въ своихъ грѣхахъ, послѣдовали за пріоромъ въ монастырь:

Und wolten Gotes knehte sîn
und dienen der himelischen künigin [1]. *

Съ нѣкоторыми избранными возлюбленными Марія совершала во всей формѣ обручальный обрядъ, подобно тому какъ ея сынъ совершалъ такой-же обрядъ съ нѣкоторыми особенно излюбленными имъ дѣвами. Къ числу такихъ счастливцевъ принадлежалъ между прочимъ премонстратскій монахъ Германнъ, жившій въ монастырѣ Штейнфельдъ, около Кельна. У него бывали самыя дружескія свиданія съ пресвятой дѣвой. Когда онъ молился, призывая ея имя, то онъ ощущалъ сладкое благоуханіе цвѣтовъ. Однажды ночью онъ увидѣлъ святую дѣву, облеченную въ царскую мантію въ сопровожденіи двухъ прекрасныхъ юношей, изъ которыхъ одинъ спросилъ: кто будетъ обрученъ съ этою дѣвою? Другой указалъ на монаха и сказалъ: никто иной, какъ вотъ онъ. Тогда юноши подвели его къ дѣвѣ, сказавши ему: «ты долженъ обручиться съ этою свѣтлѣйшею дѣвою». Когда-же монахъ сначала не соглашался, говоря, что онъ недостоинъ такой чести, то юноши соединили ихъ руки, сказавши: эту дѣву даемъ мы тебѣ въ невѣсты, какъ она когда-то была невѣстою Іосифа, имя котораго ты долженъ впредь носить.

Одному молодому рыцарю святая дѣва обѣщала даже сочетаться съ нимъ бракомъ. Когда онъ, чтобы подавить въ себѣ грѣховную любовь, посѣщалъ церковь и обращался къ дѣвѣ Маріи со словами ангельскаго привѣтствія, то по прошествіи года она явилась ему въ видѣ чудно-прекрасной женщины и спросила его нравиться-ли ему ея наружность? Когда-же рыцарь съ восторгомъ отвѣчалъ утвердительно, то дѣва опять спросила: былъ-ли-бы ты доволенъ, если-бы ты могъ имѣть меня своей женой? На утвержденіе рыцаря, что и король былъ-бы счастливъ, обладая такой женой, она сказала: въ такомъ случаѣ я буду твоей су-

[1]) *U. d. Hahen*, Gesamtabenteuer, т. 3, стр. 599 и слѣд.

*) И пожелали сдѣлаться слугами Бога и служить Царицѣ небесной.

пругой, подойди ко мнѣ и поцѣлуй меня [1]). Такимъ образомъ, или дѣва, или легенда сказала неправду, потому что первая дала поцѣлуй одному испанскому цистерціанскому монаху, сказавши: «за то, что ты мнѣ служилъ больше всѣхъ смертныхъ, я хочу тебѣ дать такой знакъ своего благоволенія, какого еще не давала никому».

Вступленіе въ бракъ послѣ отказа отъ даннаго обѣта цѣломудрія и даже простое возвращеніе въ свѣтское состояніе считалось для монаха нарушеніемъ вѣрности относительно его божественной невѣсты, точно такъ же, какъ для монахини — нарушеніемъ вѣрности ея небесному жениху. Со своей стороны и Марія смотрѣла на бракъ такихъ лицъ, которые намѣрены были посвятить себя служенію ей, какъ на нарушеніе заключеннаго съ нею союза любви. Въ одной балладѣ, относящейся къ тринадцатому столѣтію, разсказывается примѣръ ревности, съ какою Марія охраняла вѣрность обѣщанной ей любви. Одинъ ученикъ, бывшій особеннымъ почитателемъ Маріи, по совѣту своихъ друзей рѣшилъ жениться. Во время предсвадебнаго пира онъ вспомнилъ, что не прочиталъ утреннихъ молитвъ и вошелъ для этого въ капеллу. Тамъ явилась ему святая дѣва и укоряла его за вѣроломное намѣреніе. Раскаявшись, юноша покинулъ свою невѣсту и гостей и удалился въ монастырь:

«Mit tugentlich er reinikeit
opfert er diu kiuscheit
Marien der Vroúwen sin
des si gelobt diu kunegin» [2]) *.

Смерть соединила потомъ столь долго ждавшихъ обрученныхъ. Цезарій фонъ Гейстербахъ разсказываетъ о смерти вышесказаннаго рыцаря въ такихъ выраженіяхъ: «онъ ушелъ въ покои своей небесной невѣсты для торжества обѣщаннаго бракосочетанія». Въ этомъ случаѣ, продолжаетъ онъ, святая дѣва показала, «что она не имѣетъ отвращенія отъ нашего (т. е. мужскаго) пола» [3]).

Даже отношеніе Бога къ Маріи понималось въ смыслѣ человѣческаго любовнаго отношенія. Такъ въ пѣснѣ, посвященной Маріи во второй половинѣ тринадцатаго столѣтія доминиканскимъ монахомъ Эбергардомъ фонъ-Саксъ, говорится:

[1]) Ср. *Cäsarius von Heisterbach*, De sancta Maria, стр. 43, 60, 69.

[2]) *V. d. Hagen*, Gesamtabenteuer, т. 3, стр. 508 и сл.

* Съ добродѣтельной чистотою приноситъ онъ въ жертву свое цѣломудріе Маріи, своей владычицѣ. Да будетъ восхвалена за это царица (небесная).

[3]) L. c.

«Got in sinem hôhen trône
hat begeret dîner schône
dâ er wil, ô wîbes krône,
mit gelüste dich an sehen *.

Въ *Золотой кузницѣ* Конрада Вюрцбургскаго даже воплощеніе Христа, слѣдовательно вся исторія искупленія, поставлены въ зависимость отъ личной любви Бога къ Маріи. Авторъ обращается къ дѣвѣ со слѣдующими словами:

«dîn reiner lip sô wünnesam
alsô schône erlûhte,
daz in des gnuoc niht dûhte,
daz er geschaffen haete dich:
sîn gotheit diu wolte sich
von dir ze menschen bilden» [1]) **.

Лицо твое, говорится въ другомъ мѣстѣ было столь привлекательно,

«daz den himelvürsten
muoz selber nâch dir dürsten» [2]) ***.

Та-же религіозная чувственность выразилась и въ томъ, что на Пѣснь Пѣсней, въ которой по мнѣнію Бернарда Клервосскаго рѣчь шла объ отношеніи дѣвы духовнаго званія къ Христу,—стали смотрѣть какъ на свадебную пѣснь, сочиненную Соломономъ въ честь торжества бракосочетанія Святаго Духа съ Дѣвой Маріей. Это произошло въ двѣнадцатомъ вѣкѣ и вѣроятно авторами такого объясненія были аббатиссы Рилинда и Герратъ въ Гогенбургѣ, въ Эльзасѣ, давшія его на основаніи перевода Пѣсни Пѣсней, сдѣланнаго столѣтіемъ раньше аббатомъ Виллирамомъ фонъ Эберсбергъ [3]). Сочиненная пресвятой дѣвѣ служба твердо держалась этого взгляда, употребляя въ попеременныхъ рѣчахъ Святаго Духа и дѣвы Маріи языкъ Пѣсни Пѣсней. Въ одномъ изъ антифоновъ дѣва говоритъ Святому Духу: «Возлюбленный мой принадлежитъ мнѣ, а я ему; онъ бу-

* Богъ на своемъ высокомъ престолѣ пожелалъ овладѣть твоей красотой, такъ какъ онъ хочетъ, о совершеннѣйшая женщина, смотрѣть на тебя со страстнымъ желаніемъ.

[1]) Ст. 316 и сл.

** Твое чистое, прелестное тѣло сіяло такъ прекрасно, что ему казалось недостаточно того, что онъ тебя создалъ: его божественность хотѣла черезъ тебя обратиться въ человѣка.

[2]) Ст. 591 и сл.

*** . . . что самъ царь небесный долженъ жаждать тебя.

[3]) Изд. И. Гаупта. Вѣна, 1864 г.

детъ покоиться между моими грудями» [1] *. Святой Духъ отвѣчаетъ: «Твои груди слаще меду» [2]. Въ другомъ антифонѣ изнемогающая невѣста говоритъ со вздохомъ: «подкрѣпите меня яблоками, оживите меня цвѣтами, ибо я ослабѣла отъ любви» [3]. Такимъ образомъ, отрицаніе земной любви имѣло своимъ послѣдствіемъ не уничтоженіе чувственныхъ вождѣленій, а ихъ усиленіе; оно приводило не къ освобожденію отъ чувственности, а къ еще большей зависимости отъ нея. Конечно, любовь къ Христу и дѣвѣ Маріи не допускала фактическаго наслажденія, какъ земная любовь, но именно потому она проникалась внутри ощущеніями послѣдней. Аскетическое воздержаніе было причиною того, что силы, удерживаемыя снаружи, искали себѣ выхода, направляясь внутрь и вносили чувственность во всю систему религіозныхъ представленій. Чѣмъ болѣе средневѣковой религіозный духъ стремился избѣжать чувственной любви, тѣмъ болѣе онъ подпадалъ подъ ея вліяніе.

Въ нѣкоторыхъ случаяхъ эта борьба между стремленіями половой любви и аскетическими принципами затрогивала и міряиъ. Такъ было въ особенности во время крестовыхъ походовъ, которые и въ этомъ отношеніи требовали большихъ жертвъ. Причиненныя крестовыми походами любовныя страданія, какъ остававшихся дома женщинъ, такъ и уѣзжавшихъ мужей, нашли себѣ выраженіе даже въ поэзіи. Провансальскій поэтъ Маркабрунъ, относящійся ко второй половинѣ двѣнадцатаго вѣка, изображаетъ жалобы дочери одного владѣтеля замка о потерѣ ея милаго, послѣдовавшаго призыву короля идти въ крестовый походъ. Дѣвушка проклинаетъ короля Людовика, какъ виновника ея горя, и обращается съ упреками даже къ самому Богу. Указаніе на будущую жизнь, которымъ авторъ старается утѣшить покинутую, не могло вознаградить за потерю, понесенную въ этой жизни [4]. Бертрамъ де Борнъ въ пѣснѣ, посвященной графу Конраду Монферратскому, говоритъ, что онъ въ сущности желалъ-бы принять участіе въ крестовомъ походѣ королей Филиппа II Августа французскаго и Ричарда англійскаго, но что при

[1]) Ср. Пѣс. Пѣс. Гл. 2, ст. 16; гл. 6 ст. 2.

*) Въ русскомъ и лютеровомъ переводѣ Пѣсни Пѣсней послѣдняя фраза читается: онъ пасетъ между лиліями (или розами). *Прим. перев.*

[2]) Ср. П. П. гл. 4, ст. 10; гл. 7. ст. 3.

[3]) Ср. П. П. гл. 2, ст. 5.

[4]) *Mahn*, Die Werke der Troubadours, и т. д., т. I, стр. 49 слѣд. Ср. *Fr. Diez* Leben und Werke der Troubadours, стр. 46.

взглядѣ его бѣлокурой дамы сердце его изнемогло [1]). Сердце поэта Гаусельма Файдита тоже было полно страданія отъ разлуки со своей дамой, когда онъ въ 1201 году послѣдовалъ за знаменами маркграфа Бонифація Монферратскаго. «Когда я думаю въ сердцѣ своемъ о моей горячо любимой милой, — такъ поетъ онъ,—то я готовъ плакать до смерти о томъ, что я разлученъ съ ней» [2]). Рейнмаръ старшій жаловался на то, что стараніе забыть во время крестоваго похода мечты любви причиняло страданія ему и другимъ людямъ. Забота объ этомъ, говоритъ онъ,

«diu ist min eines niet
si tuot ouch mêre liuten wê» [3]) *.

Графъ Отто фонъ Ботенлаубенъ, уѣзжая въ 1217 году въ святую землю, посвятилъ прощанью со своей возлюбенной одно изъ своихъ лучшихъ стихотвореній. Только сладостная награда Христа, говорилъ онъ, могла его заставить разстаться съ его возлюбленной [4]).

Однако горечь жертвъ, которыхъ требовало послѣдованіе Христу, чувствовалась сильнѣе, чѣмъ это могла выразить поэзія. Борьба между религіознымъ аскетизмомъ и требованіями земной любви оставляла слѣды въ душевной жизни даже такихъ натуръ, которыя были достаточно сильны, чтобы побѣдоносно преодолѣть ихъ вожделѣнія. Біографъ святой Елизаветы, Теодорихъ Апольдскій, въ такихъ словахъ описываетъ сцену прощанія дружины, уѣзжавшей въ святую землю въ 1227 году вмѣстѣ съ ландграфомъ Людвигомъ Тюрингенскимъ: «это была раздирающая душу печаль, несказанная скорбь, горестныя жалобы и потоки слезъ. Однако чувство было поднято и уста наполнены хвалами Богу; было смѣшеніе благочестивой радости борьбы и самой глубокой печали» [5]). Даже преданная Богу Елизавета утопала въ слезахъ, разставаясь со своимъ мужемъ.

[2]) *Mahn*, стр. 302; *Diez*, стр. 228.

[2]) *Diez*, l. c., стр. 375.

[3]) *V. d. Hagen*, Minnesänger, ч. 1, стр. 187.

*) (Эта забота) не мнѣ одному присуща; она и многимъ другимъ людямъ доставляетъ страданія.

[4]) *V. d. Hagen*, l. c., стр. 31.

[5]) De s. Elisabeth. lib. IV, 2, in Thesaur. monum. ecclesiast. etc. Ed. Basnage, т. IV.

Однако наибольшая часть міряиъ была свободна отъ этой душевной борьбы, такъ какъ они слѣдовали естественнымъ движеніямъ сердца. Страстность чувства была сильнѣе, чѣмъ логика трансцендентной метафизики. Свѣтская поэзія среднихъ вѣковъ имѣла свой наиболѣе благородный источникъ въ стремленіяхъ чувственной любви. Прекраснѣйшими пѣснями средневѣковой лирики были, какъ и во всѣ времена и у всѣхъ народовъ, пѣсни любви.

«waz hât diu werlt zu gebene
under aller creatûre
dar ûs betrachtet ebene,
das lieber, si sô schoene und so gehiure,
daz ist nicht silber, gold, noch edelgesteine;
ein wîb in rechter liebe
daz ist des werlt hort, den ich dâ meine» *,

говорится въ стихотвореніи Des minners klage (жалоба влюбленнаго) [1]).

Это свѣтское настроеніе, совершенно равнодушное къ церковному ученію о цѣломудріи, обострилось, перейдя въ явное противорѣчіе послѣднему. Въ противоположность церковному ученію Вальтеръ фонъ-деръ-Фогельвейде утверждалъ, что въ любви нѣтъ грѣха

Swer giht daz minne sünde si,
der sol sich ê bedenken wol** [2]).

Я пѣлъ, говоритъ поэтъ въ другомъ мѣстѣ, von der rehten minne (объ истинной любви),

daz si waere sunden fri* [3]).

Также и маркграфъ Оттонъ Бранденбургскій говорилъ, что любовь свободна отъ грѣха [4]); а Реймаръ Цветерскій даже устанавливалъ обратное противъ принятаго церковью отношеніе между бракомъ и дѣвственностью, признавая первый выше вто-

*) Что можетъ дать свѣтъ изъ всего сущаго,—подумайте хорошенько—что было-бы милѣе, прекраснѣе и пріятнѣе всего? Это—не серебро, не золото и не драгоцѣнныя камни. Женщина, согрѣтая истинной любовью, вотъ то сокровище міра, которое я имѣлъ въ виду.

[1]) Стр. 666 въ Библіотекѣ литературнаго общества, т. 20, стр. 157.

** Кто захочетъ сказать, что любовь есть грѣхъ, тотъ пусть сперва одумается.

[2]) Изд. В. Вильманна, стр. 356.

*** Что она свободна отъ грѣха.

[3]) L. c., стр. 342.

[4]) *V. d. Hagen.*, l. c., 1, 12a.

рой. «Я не одобряю, говорилъ онъ своей деревянной метрикой, никакихъ монашескихъ орденовъ—Aller orden pris ich niht»,

«sô sêre, als die ê aleine, swaz dar umbe mir geschiht;
barvuozer, bredigaere, kriuzerorden sint dâ engegen blint.
grâ, wis, swarzer münche ist vil,
hornbruoder und martere, als ich uich bescheiden wil,
Schottenbrúoder und die mit den swerten sint
dâ engegen alle gar ein wint
Tuomherren, nunnen unde leyenpfaffen
und alle die orden, die got hât geschaffen
die lebent des diu ê hât erziuget.
Swer der ê ze rehte pfliget,
der hât hie und dort gesiget.
Swerz widerredet, des volget niht, er liuget»* [1]).

Такого-же взгляда держался поэтъ Бартель Регенбогенъ, который въ одномъ стихотвореніи говоритъ, что возвратившійся теперь императоръ Фридрихъ разрушитъ монастыри и выдастъ замужъ монахинь. Тогда монахини должны будутъ

uns bûwen wîn unt korn.
wan daz geschiht, sô kument uns guotiu jar** [2]).

Такимъ образомъ церковь во всякомъ случаѣ не могла достичь для своего идеала цѣломудрія такого общаго согласія, которое соотвѣтствовало-бы ея притязаніямъ. Ей не удалось даже достичь внутри семьи цѣли ея властныхъ претензій и привести правовыя отношенія семьи въ полное соотвѣтствіе со своей религіозной идеей. Напротивъ, ей пришлось во многихъ важныхъ пунктахъ отступить передъ сопротивленіемъ мірскаго духа и отказаться отъ выполненія во всей цѣлости ея требованій. Такъ установленное

* Ни одного (монашескаго) ордена не восхвалю я такъ какъ бракъ, что бы со мною ни было за это; францисканцы, странствующіе монахи, проповѣдники, іоанниты, по сравненію съ нимъ ничто. Сѣрыхъ, бѣлыхъ, черныхъ монаховъ много; но я долженъ вамъ сказать, что монахи съ клобуками (? hornbruoder) и отшельники (?) бенедиктинцы и меченосцы по сравненію съ бракомъ—пустое. Каноники, монахини, простые священники и всѣ ордена, что создалъ Богъ, живутъ тѣмъ, что рождено бракомъ. Кто какъ слѣдуетъ живетъ въ бракѣ, тотъ одержитъ побѣду и въ этомъ и въ томъ мірѣ. Кто не согласенъ съ этимъ, тому не вѣрьте: онъ лжетъ.

[1]) *V. d. Hagen.*, Minnes., ч. 1, стр. 218.

** Обрабатывать для насъ виноградники и поля. Когда это случится, то намъ хорошо будетъ жить.

[2]) L. c., ч. 3, стр. 15; ср. съ этими словами хронику Іоганна Винтертурскаго, изд. Eccard, 1, 1928.

на основаніи аналогіи съ семью или шестью днями творенія и шестью міровыми періодами, запрещеніе вступать въ бракъ въ родствѣ до седьмой степени, вызвало такія затрудненія, что папа Иннокентій III въ 1215 году отказался отъ этой религіозной аналогіи и снова ограничилъ запрещеніе только четырьмя степенями. Бонифацій VIII долженъ былъ также смягчить слишкомъ далеко шедшія опредѣленія каноническаго права о духовномъ родствѣ и основанныя на нихъ запрещенія браковъ, отмѣнивъ запрещеніе брака между дѣтьми крестнаго отца и братьями и сестрами крестника. Установленное четвертымъ латеранскимъ соборомъ церковное оглашеніе, предшествующее совершенію брака, тоже не вездѣ было принято. Относительно этого пункта Петръ Ломбардъ замѣтилъ, что «публичныя оглашенія, которыя въ нѣкоторыхъ церквахъ имѣли древнее происхожденіе и были распространены Иннокентіемъ на всю вообще церковь, не вездѣ вошли въ употребленіе и въ обычай» [1]). Затѣмъ до самаго Тріентскаго собора церковь не могла добиться того, чтобы ея участіе при заключеніи брака признавалось-бы непремѣннымъ условіемъ его законности. Даже папа Александръ III въ 1179 г. долженъ былъ прямо признать законнымъ и такіе браки, которые были совершены безъ присутствія священника и безъ церковнаго благословенія [2]). Бракъ, заключенный у нотаріуса, въ присутствіи свидѣтелей, онъ призналъ за равноправный съ бракомъ, совершеннымъ черезъ священника.

Церковь принуждена была къ такой уступчивости, потому что, не смотря на всѣ предписанія папъ и соборовъ, церковное вѣнчаніе не могло получить повсюду права гражданства. Даже тамъ, гдѣ оно вошло въ обычай, оно часто совершалось только уже послѣ сожитія, такъ что на него смотрѣли только какъ на послѣдующее, торжественное утвержденіе заключеннаго уже брака. Такъ Бергское рыцарское право опредѣленно признавало законнымъ бракъ между лицами дворянскаго происхожденія, заключенный передъ свѣтскимъ лицомъ [3]). Ютландское и Норвежское право возводили даже конкубинатъ въ законное супружество, первое по истеченіи трехъ лѣтъ, а второе по истеченіи десяти лѣтъ [4]).

[1]) Sentent. l. 4, dist. 28.

[2]) *Mansi*, Conc. 22, 293.

[3]) *Lacomblet*, Archiv, т. I, стр. 95, ст. 38.

[4]) *E. Friedberg*, Das Recht der Eheschliessung in seiner gescheichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1865, стр. 26 и сл.

Такимъ образомъ кругъ дѣйствія церковной власти и по отношенію къ семьѣ и ея правовымъ условіямъ оставался далеко позади той цѣли, къ которой стремилась церковь. Церковное государство божіе и въ этомъ случаѣ не могло достичь своего полнаго осуществленія. Въ семейной области оно тоже въ теченіе всего періода среднихъ вѣковъ оставалось неоконченнымъ отрывкомъ.

IV. ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА.

1. ТРУДЪ И СОБСТВЕННОСТЬ.

Такъ какъ для вѣчнаго спасенія души никакія человѣческія отношенія не были лишены значенія, то прежде всего ежедневная жизнь и экономическая дѣятельность народа подчинены были принципамъ религіозной педагогіи. Такимъ образомъ для обѣихъ обширныхъ областей—труда и владѣнія собственностью—были установлены правила, вытекающія изъ положеній религіозной метафизики.

На основаніи послѣдней цѣль человѣческаго существованія всецѣло переносилась въ будущую жизнь. Земная жизнь имѣла значеніе лишь постольку, поскольку она служила подготовленіемъ или воспитаніемъ для будущаго предназначенія человѣка. Поэтому всякое занятіе и всякая дѣятельность человѣка имѣла свою цѣну и свое оправданіе лишь постольку, поскольку она касалась его вѣчныхъ цѣлей и имѣла въ виду его духовное усовершенствованіе. Но, такъ какъ всякая земная дѣятельность человѣка болѣе или менѣе отвлекала его отъ заботы о вѣчномъ спасеніи, то размышленіе о вѣчныхъ предметахъ или, говоря языкомъ среднихъ вѣковъ, созерцательная жизнь была высшимъ и самымъ достойнымъ призваніемъ; такое представленіе раздѣлялось всею церковью. Въ безгрѣшномъ первобытномъ состояніи человѣка не было никакого труда, никакой заботы о хлѣбѣ и нуждахъ вседневной жизни, а одно только блаженное спокойствіе въ Богѣ. Трудъ появился впервые, какъ слѣдствіе грѣха, слѣдствіе того проклятія, съ которымъ Богъ изгналъ изъ рая первую человѣческую пару. «Проклята земля за тебя; со скорбію будешь питаться отъ нея во всѣ дни жизни твоей». Затѣмъ Спаситель, пришедшій для того, чтобы снова снять это проклятіе грѣха, также не занимался никакимъ трудомъ. Признавалось, что до тридцатаго года онъ не занимался ничѣмъ, а исключительно бесѣдовалъ со своимъ небеснымъ отцомъ и раз-

мышлялъ о будушей дѣятельности, на которую онъ былъ посланъ. Въ писаніи, говоритъ Бонавентура, «нѣтъ ничего о томъ, чтобы въ теченіе всего этого времени онъ что-нибудь дѣлалъ» [1]). При посѣщеніи имъ сестеръ Маріи и Марѳы, онъ отдалъ преимущество Маріи, слушавшей его слова, передъ Марѳой, заботившейся о его тѣлесномъ угощеніи. Поэтому въ средніе вѣка обѣ сестры считались олицетвореніемъ созерцательной и дѣятельной жизни [2]). Ѳома Аквинскій тоже считалъ созерцательную жизнь гораздо достойнѣе дѣятельной [3]). Неизвѣстный авторъ книги «О духовной нищетѣ», относящейся къ четырнадцатому вѣку, говоритъ: «Unser herr kan nur mit müssigen lüten gesponrieren, wan sponsieren ist nit andres wan ein biwonunge des minnenden mit dem gemeinten und die biwonunge mit got mag nit gesin, danne vor abgescheiden sin von allen creaturen * [4]). Цистерціанскій аббатъ Гиллебертъ, умершій въ 1172 году, съ негодованіемъ возражалъ на упрекъ, высказанный противъ такого воззрѣнія, состоявшій въ томъ, что созерцательная жизнь есть праздная жизнь. «Наше спокойствіе», отвѣчаетъ онъ сомнѣвающемуся, «кажется тебѣ празднымъ и безполезнымъ, однако въ немъ передается и выполняется искусство прямымъ путемъ приблизиться къ Богу, сдѣлаться новымъ человѣкомъ, превратиться въ новаго Адама» [5]).

Такимъ образомъ и съ этой точки зрѣнія приходили къ заключенію, что монашество, специальнымъ призваніемъ котораго была именно созерцательная жизнь, представляло собою состояніе сравнительно высшаго совершенства. Бернардъ Клервосскій [6]) различалъ три степени восхожденія къ совершенству. На низшей степени находились мірскіе люди, на средней—дѣятельные, на высшей—созерцательные. Изъ этихъ трехъ состояній, говоритъ онъ, «первые находятся на мельницѣ, вторые на полѣ,

[1]) Meditat. vitae Christi, c. 15, op. tom. 12, p. 405. Venetiis, 1756.

[2]) *Bonav.*, l. c., c. 45, p. 452.

[3]) Summa, secunda secundae Quest. 82. art. 1 и 2.

* Господь нашъ можетъ имѣть общеніе только съ незанятыми людьми, ибо общеніе есть не что иное, какъ соединеніе любящаго съ любимымъ, а общеніе съ Богомъ невозможно безъ того, чтобы ранѣе не отрѣшиться отъ всѣхъ другихъ твореній.

[4]) 113, 17.

[5]) Ep. 2 въ собраніи сочиненій Бернарда Клервосскаго. Parisiis, 1719, т. 2, стр. 192.

[6]) De modo bene vivendi, sermo 53.

а третьи на постели. Мельница, это—мірская жизнь, поле есть душа мірскихъ людей, на которой работаютъ проповѣдники слова Божія. На постели же покоится святая любовь обрученныхъ Христу». Этими степенями Бернардъ обозначилъ мірянъ, свѣтское духовенство и монашество. Тѣхъ, кто находится на мельницѣ и долженъ работать, онъ относилъ къ низшей степени совершенства. Подъ дѣятельной жизнью второго класса онъ разумѣлъ попеченіе о душѣ свѣтскаго духовенства. «Дѣятельность послѣдняго», по его объясненію, «заключалась въ томъ, чтобы кормить голодныхъ, проповѣдывать ближнимъ слово мудрости, исправлять заблуждающихся, наводить гордыхъ на путь смиренія, ссорящимся внушать согласіе, посѣщать больныхъ, погребать умершихъ, освобождать заключенныхъ». Такую дѣятельную жизнь, можно конечно, говоритъ онъ, назвать хорошею. «Но, говорится дальше, святѣе и совершеннѣе дѣятельной жизни созерцательная». Только низкое принужденіе тѣлесныхъ потребностей заставляетъ духовныхъ, погрузившихся въ божественныя размышленія, иногда возвращаться съ этихъ святыхъ высотъ на землю. «Подобно тому, какъ орелъ постоянно обращаетъ свои глаза къ солнцу и отклоняется въ сторону только тогда, когда тѣло его требуетъ подкрѣпленія пищею, такъ и святые иногда уклоняются отъ внутренняго созерцанія въ сторону дѣятельной жизни, такъ какъ они соображаютъ, что какъ бы ни были спасительны тѣ высокія мысли, однако и низкія вещи, составляющія нашу потребность, все же необходимы, хотя бы и въ небольшомъ количествѣ». Сострадание тоже, признаетъ онъ, можетъ иногда заставить людей преданныхъ созерцательной жизни обращать вниманіе на другихъ людей. «Созерцательные, говоритъ онъ, это суть ангелы Божіи, которые по лѣстницѣ своего размышленія восходятъ къ Богу, а побуждаемые состраданіемъ нисходятъ къ ближнимъ». Въ восторженныхъ выраженіяхъ восхваляетъ Бернардъ монастырскую жизнь, противопоставляя ее мірской жизни, связанной съ трудомъ, заботой и грязными потребностями. «Въ монастырѣ, говоритъ онъ [1]), жизнь созерцательная, въ міру жизнь трудовая; въ монастырѣ—святая, въ міру—грѣшная; въ монастырѣ—небесная, въ міру — земная; въ монастырѣ—совершенная, въ міру—съ недостатками; въ монастырѣ жизнь богата добродѣтелями, въ міру она богата пороками».

[1]) L. c., Sermo 20.

Однако, не смотря на это предпочтеніе созерцательной жизни, церковь очень хорошо понимала, что такое безработное, идеальное первобытное состояніе не можетъ быть возстановлено безъ опасности, такъ какъ то условіе, при которомъ оно было возможно, именно безгрѣшность, уже не существовало. Она не скрывала отъ себя, что ничѣмъ незанятое, спокойное состояніе можетъ быть причиной возникновенія многихъ грѣховныхъ мыслей. Поэтому она принимала въ расчетъ требованія чувственной природы и предписывала рабочія занятія, какъ средство для борьбы съ нею. Съ этой точки зрѣнія учредители религіозныхъ орденовъ, святые Бенедиктъ, Колумбанъ, Норбертъ, Бернардъ, Францискъ и др., хотя и стремились къ христіанскому образу жизни въ его идеальномъ совершенствѣ, но цѣнили и трудъ. И, такъ какъ они считали его лучшимъ средствомъ противъ всякихъ грѣховныхъ стремленій, въ качествѣ умерщвляющаго чувственность, то въ своихъ правилахъ они требовали отъ братьевъ своего ордена прилежнаго занятія работой. Св. Бенедиктъ называлъ праздность «врагомъ души», и далъ поэтому точныя правила для ежедневныхъ занятій братіи. «Праздность, говоритъ онъ въ уставѣ своего ордена [1]), есть врагъ души и поэтому вы (т. е. монахи) должны въ опредѣленное время заниматься ручной работой». Папа Григорій Великій считалъ трудъ подготовительной школой для созерцательной жизни вѣры. «Если кто хочетъ, говорилъ онъ, достичь твердой крѣпости созерцанія, тотъ долженъ сначала упражняться на полѣ работы». Уставъ епископа Хродеганга мецкаго, происхожденіе котораго относится ко второй половинѣ восьмаго столѣтія, называетъ прямо огражденіе души отъ грѣха задачею тѣлесной работы. Въ девятой его главѣ говорится: «Такъ какъ праздность есть врагъ души, то монахи по своему уставу должны ходить на такія работы, какія имъ будутъ указаны старшими [2])». Объ архіепископѣ Бруно кельнскомъ разсказывается, что онъ заботился о томъ, чтобы его паства занималась работой, такъ какъ онъ полагалъ, что «робкое стадо надо заботливо держать вдали отъ пропасти» [3]). Исходя изъ такого-же взгляда, Бернардъ Клервосскій увѣщеваетъ работать монашествующихъ сестеръ: «Служащая Христу должна всегда молиться, читать или работать, чтобы духъ со-

[1]) Гл. 48.

[2]) Ср. *Hefele*, Konziliengesch., т. 4, стр. 19.

[3]) Vita Brun., гл 33.

блазна неожиданно не захватилъ въ свою власть бездѣятельный умъ. Чувственные вожделѣнія побѣждаются трудомъ». «Когда ты перестаешь читать, говоритъ онъ далѣе, то ты должна работать, чтобы никогда не оставаться бездѣятельной, ибо праздность есть врагъ души» [1]. На этомъ-же основаніи и картезіанскій пріоръ Гвиго побуждалъ своихъ монаховъ къ труду, «потому что, говорилъ онъ, праздность есть скопище всѣхъ искушеній, всѣхъ дурныхъ и безполезныхъ мыслей [2]». О положительномъ цѣлебномъ значеніи труда Гвиго въ томъ-же письмѣ говоритъ слѣдующее: «серьезный и благоразумный характеръ всегда готовъ ко всякой работѣ. Онъ не разсѣевается черезъ нее, а напротивъ сосредоточивается, такъ какъ имѣетъ всегда въ виду не столько самую работу, сколько ту цѣль, ради которой онъ работаетъ, именно достиженіе высшаго совершенства». Ѳома Аквинскій тоже признавалъ, что отъ праздности происходитъ много вреда, и поэтому, въ видахъ его избѣжанія, считалъ трудъ полезнымъ [3].

Такое отношеніе средневѣковья къ труду не вело однако вовсе къ тому, чтобы трудъ всегда выполнялся лѣниво. Напротивъ, признаніе за трудомъ значенія аскетическаго подвига и воспитательной подготовки къ религіозному освященію, было причиною неутомимаго прилежанія. Святые Бенедиктъ, Колумбанъ, Галлъ, Бонифацій, Норбертъ и др. для основанія своихъ монастырей особенно любили избирать самыя отдаленныя и дикія лѣсныя мѣстности, потому что въ нихъ монахи, ничѣмъ не отвлекаясь отъ цѣли своего религіознаго назиданія, въ то-же время имѣли возможность широко примѣнять свою хозяйственную дѣятельность, столь полезную для ихъ душевнаго совершенствованія. Монахи святаго Давида, митрополита Уэльскаго, жившаго во второй половинѣ пятаго и первой половинѣ шестаго вѣка, должны были исполнять всѣ полевыя работы собственными руками и даже пахать плугомъ безъ помощи воловъ. «Каждый долженъ быть собственнымъ своимъ воломъ», прибавляетъ біографъ святаго [4]. Колумбанъ въ своемъ уставѣ предписывалъ монахамъ работать до такой усталости, чтобы они за-

[1] De modo bene vivendi, c. 51.

[2] Epist. ad. fratres de monte Dei, lib. 1, c. 8, въ изданіи сочиненій Бернарда Клервосскаго, т. 2, стр. 214.

[3] Summa II, 2, quaest. 187, art. 3.

[4] *Riccmarch*, изд. Rees'a, стр. 127.

сыпали уже на пути къ своимъ постелямъ. Затѣмъ они должны были вставать, еще не выспавшись. Даже больныхъ онъ заставлялъ молотить. Взглядъ на тѣлесную дѣятельность, какъ на средство умерщвленія плоти, заставилъ монашескіе ордена принимать самое большое участіе въ обработкѣ европейской почвы. Монахи очень много содѣйствовали расчисткѣ громадныхъ дремучихъ лѣсовъ, покрывавшихъ среднюю и сѣверную Европу, и превращенію первобытной лѣсной и болотистой почвы въ плодородныя полевыя и луговыя угодья. Въ особенности-же они занимались разведеніемъ садовъ и огородовъ. Ученики и преемники святаго Колумбана, свв. Вандрегизель, Филибертъ, Фіакрій, Аматъ, жили, строго слѣдуя предписаніямъ своего учителя. Они превратили берега Сены, долины Роны и Мозели и пустынныя мѣстности Нормандіи и Шампани въ сады и виноградники. Такимъ образомъ самые строгіе аскеты были въ тоже время самыми трудолюбивыми работниками. Съ достойнымъ удивленія самопожертвованіемъ эти люди посвящали себя самымъ тяжелымъ и самымъ низкимъ работамъ, и часто всего болѣе тѣ, кто съ юности наименѣе былъ къ нимъ привыченъ. Но цѣлью, которая въ этомъ случаѣ руководила ими, было всегда религіозное воспитаніе. Чтобы пріучить себя къ смиренію, Радегунда, жена франкскаго короля Хлотаря, добровольно взяла на себя въ основанномъ ею въ Пуатье монастырѣ самыя низкія домашнія работы. Она убирала комнаты въ монастырѣ, носила дрова и воду и наблюдала за кухней. Франкъ Ромарихъ, который былъ очень богатъ и былъ очень вліятельной особой при дворѣ Хлотаря II, впослѣдствіи, сдѣлавшись монахомъ въ монастырѣ Люксейль, исполнялъ на томъ-же основаніи всѣ самыя презираемыя работы, какія только были въ монастырѣ [1]). Епископъ Адельбертъ пражскій такъ работалъ въ Майнцѣ, гдѣ онъ одно время жилъ вмѣстѣ съ Оттономъ III, «какъ будто онъ былъ слугой для всѣхъ». Онъ вставалъ ночью и тайно чистилъ обувь всѣхъ, бывшихъ въ свитѣ императора. «Чѣмъ болѣе низки были услуги, тѣмъ охотнѣе, ради смиренія, онъ исполнялъ ихъ», говоритъ его біографъ [2]).

Но всякій трудъ, выходившій изъ предѣловъ религіозной задачи спасенія души и носившій характеръ промышленнаго предпріятія, признавался вреднымъ, такъ какъ предметомъ его явля-

[1]) Vita S. Romarici, A. SS. O. S. B., т. II, стр. 400.

[2]) Гл. 23.

лись земные интересы. Поэтому работа должна была быть разсчитана такъ, чтобы она по возможности удовлетворяла своей педагогической задачѣ, но съ другой стороны не мѣшала-бы душеспасительнымъ цѣлямъ. Если-же она расширялась до такихъ предѣловъ, что послѣднія цѣли упускались изъ виду, то она уже теряла свое воспитательное значеніе и сама становилась причиною того вреда, отъ котораго она должна была охранять. Работа должна была дѣлаться лишь въ такой мѣрѣ, чтобы во время ея не терять изъ виду религіознаго созерцанія. *Зеркало монаха*, педагогическое сочиненіе двѣнадцатаго вѣка, предписывало живущимъ въ монастырѣ слѣдующее: «Когда ты приходишь на работу, то ты долженъ ее вести такъ, чтобы забота о твоемъ дѣлѣ не отвлекала вниманія твоего духа отъ божественныхъ предметовъ» [1]).

Поэтому производство работы въ видахъ пріобрѣтенія матеріальной выгоды было запрещено духовнымъ лицамъ. Римскій соборъ 826 года запретилъ духовенству занятіе сельско-хозяйственной промышленностью. Парижскій соборъ 829 года запретилъ бѣлому духовенству и монахамъ «мірскія торговыя занятія, аренды и грязные барыши» [2]). Соборъ, бывшій въ 1253 году въ Сомюрѣ, запретилъ клирикамъ занятіе торговлей или участіе въ ней. Такія же запрещенія были изданы соборами, бывшими въ 1258 году въ Монпелье, въ 1260 году въ Кельнѣ, въ 1261 въ Магдебургѣ и др. Поэтому трудъ рекомендовался не ради его экономической цѣнности, а ради его значенія, какъ средства религіознаго воспитанія. Исключительно на этомъ основаніи за дѣятельною жизнью признавалось нѣкоторое право на вниманіе. Тѣмъ не менѣе она не считалась имѣющею самостоятельную цѣнность, а была подчинена созерцательной жизни. «Не духовныя упражненія дѣлаются для тѣлесныхъ, а тѣлесныя для духовныхъ»,—такъ поучалъ картезіанскій пріоръ Гвиго монаховъ своего монастыря [3]). Такимъ образомъ созерцательная жизнь оставалась всегда идеальною цѣлью человѣческаго предназначенія. Представленіе о томъ, что земная жизнь была только подготовкой или воспитаніемъ для жизни будущей, было руководящимъ принципомъ экономической дѣятельности. На послѣднюю смотрѣли какъ на воспитательное средство для душе-

[1]) Speculum monachorum въ сочин. Бернарда Клервосскаго, т. II, стр. 818.

[2]) *Hefele* Konziliengesch., т. 4, стр. 58.

[3]) *Бернардъ Клервосскій*, Opp., т. I, стр. 214 и 219.

внаго совершенствованія и потому она была введена въ кругъ аскетическихъ упражненій. Вмѣстѣ съ постомъ, ночными бдѣніями и бичеваніемъ, трудъ также вошелъ въ содержаніе религіозной покаянной дисциплины. Въ своей проповѣди «О четырехъ вещахъ» Бертольдъ Регенсбургскій училъ, что Богъ повелѣлъ Адаму трудиться «daz gap er im ze einer buoze,wan er alsô sprach: nû muezest dû dîn lipnar iemer mêr mit arbeit gewinnen [1]) *. И такъ какъ церковь требовала труда въ качествѣ аскетическаго подвига, то она твердо держалась того взгляда, что руководящею цѣлью труда должна быть религіозная задача человѣка.

Этой же точкой зрѣнія опредѣлялось отношеніе среднихъ вѣковъ къ другой экономической области, къ владѣнію недвижимымъ имуществомъ. Въ состояніи первоначальной безгрѣшности и общенія съ Богомъ собственность была такъ же неизвѣстна, какъ и трудъ. Уже древняя церковь исповѣдывала такое ученіе: «Богъ, говоритъ Амвросій, хотѣлъ, чтобы обладаніе этой землей и пользованіе плодами ея было общимъ для всѣхъ, но своекорыстіе установило право собственности» [2]). Такъ же училъ и папа Григорій I: «Земля принадлежитъ всѣмъ людямъ вообще и поэтому она приноситъ и плоды для общаго всѣхъ людей употребленія» [3]). Въ средніе вѣка это ученіе древней церкви о собственности было подтверждено. Вѣнскій соборъ 1267 года высказалъ его во введеніи къ своимъ постановленіямъ [4]). «На основаніи естественнаго права всѣ вещи суть общія», говоритъ Ѳома аквинскій [5]), понимая подъ естественнымъ правомъ идеальную форму жизни въ первобытномъ, безгрѣшномъ состояніи. Но вмѣстѣ съ грѣхопаденіемъ появилось корыстолюбіе, которое, вмѣсто первобытнаго общаго владѣнія, ввело частную собственность. Корысть «создала мое и твое, въ противность естественному праву, при которомъ все было общимъ» [6]). Цезарій фонъ Гейстербахъ имѣлъ такія же воззрѣнія на собственность, какъ

[1]) *Berthold von Regensburg*, т. 1, стр. 562.

* Назначивъ ему наказаніе, когда онъ сказалъ: «впредь ты долженъ будешь добывать себѣ пропитаніе работой».

[2]) Expos. in psalm. 118, sermo 8, 22.

[3]) Pastor curae. III pars, admonitio 22.

[4]) M. G., Script. IX, стр. 699.

[5]) Summa II, 2, Q. 66, art. 2.

[6]) Summa angelica.

современный соціализмъ. Въ своихъ гомиліяхъ онъ говоритъ: «Всякій богатый есть или воръ, или наслѣдникъ вора» [1]). Въ «*Романъ Розы*» всѣ земныя бѣдствія выводятся изъ появленія собственности. Со введеніемъ собственности погибло первобытное золотое состояніе міра. «Тотчасъ съ появленіемъ этого обычая, говорится тамъ, люди испортились и направились къ погибели; они отказались отъ своей прежней жизни и стали постоянно дѣлать зло, потому что они сдѣлались лживы и безнравственны. Они завели себѣ собственность, подѣлили между собою землю и, подѣливши, установили границы. Но, лишь только они опредѣлили границы, какъ стали ненавидѣть другъ друга и отнимать другъ у друга все, что могли. Сильнѣйшіе присвоили себѣ большую часть» [2]). Искупленіе, черезъ которое человѣчество должно было снова обратиться къ общенію съ Богомъ, какъ было въ первобытномъ состояніи, снова выставило, какъ образецъ, отсутствіе имущества и нищету. Христосъ заповѣдалъ вѣрующимъ въ него не собирать себѣ сокровищъ на землѣ, но напротивъ заботиться о собираніи ихъ на небѣ [3]). Онъ указывалъ на опасность богатства въ извѣстномъ изреченіи: «удобнѣе верблюду пройти сквозь игольныя уши, нежели богатому войти въ царствіе Божіе» [4]). Въ притчѣ о богатомъ и Лазарѣ онъ поставилъ богатство наряду съ нечестіемъ, а бѣдность приравнялъ къ праведности. Первый попалъ въ адъ, потому что онъ былъ богатъ, а второй получилъ вѣчную жизнь, потому что былъ бѣденъ. Въ этомъ смыслѣ притча эта и понималась въ средніе вѣка.

«sin armuot im hie erwarp
die êwecliche̩n richeit,
diu im ze lône was bereit», *

говорится въ поэмѣ «Варлаамъ и Іосафатъ» о бѣдномъ Лазарѣ [5]). Апостолъ Павелъ также предостерегалъ противъ богатства, называя корыстолюбіе корнемъ всѣхъ золъ [6]). Еще болѣе, чѣмъ слова Христа и его апостоловъ, для сужденія объ обладаніи

[1]) Hom. III, 66.

[2]) Roman de la Rose, изд. Мишеля, т. I, стр. 318, и сл.

[3]) Матѳ., VI, 19 и 20.

[4]) Матѳ., XIX, 24.

* Его бѣдность здѣсь, на землѣ, доставила ему вѣчное богатство, которое было уготовано ему въ награду.

[5]) Изд. Фр. Пфейффера, стр. 86.

[6]) Тим., VI, 10; ср. Посланіе Іакова, гл. II.

богатствомъ имѣла рѣшающее значеніе личная бѣдность Христа и его низкое состояніе. Такъ какъ личность Христа признавалась олицетвореніемъ религіозной истины, то бѣдность его являлась образцомъ для его послѣдователей. «Черезъ сына Божія», училъ Францискъ Ассизскій, «который ради насъ явился въ бѣдности, она (т. е. бѣдность) сдѣлалась царскою добродѣтелью, печатью избранныхъ».

Поэтому строгая логика послѣдованія Христу не могла приводить къ иному заключенію, какъ къ отрицанію частной собственности. Небесное призваніе человѣка требовало для него свободы отъ всякихъ земныхъ интересовъ и заботъ. А такъ какъ владѣніе имуществомъ привязывало его къ нимъ, то, строго судя, оно являлось отрицаніемъ послѣдованія Христу и слѣдовательно представляло опасность для вѣчнаго спасенія души. Поэтому Бернардъ Клервосскій напоминалъ: «Презирай земныя богатства, чтобы ты могъ пріобрѣсти небесныя» [1]). Средневѣковой апостолъ бѣдности, Францискъ Ассизскій, проповѣдывалъ: «Нагъ (т. е. лишенный всякаго имущества) долженъ ты предаться въ руки Спасителя», ибо, какъ онъ думалъ, «черезъ собственность, о которой люди заботятся и изъ-за которой они ведутъ взаимную борьбу, любовь къ Богу и ближнему уничтожается». Въ такомъ же духѣ говорилъ о собственности и великій схоластикъ Ѳома Аквинскій. «Религіозная вѣра», говоритъ онъ, «есть подвигъ и правило, черезъ которое человѣкъ достигаетъ совершенства божественной любви. Но при этомъ необходимо совершенно отрѣшить свои желанія отъ мірскихъ дѣлъ». «Поэтому первое, основное условіе для достиженія совершенной любви—это добровольная нищета» [2]). Относящееся къ четырнадцатому вѣку «*Зеркало нравовъ*», сочиненіе котораго прежде приписывалось Винценту де Бове, говоритъ коротко: «Собственникъ грѣшитъ передъ Богомъ». А относящаяся къ этому времени *Summa Astesana* говоритъ: «Полный отказъ вездѣ, ото всего, ради Христа, долженъ считаться высшею точкою совершенства». Поэтъ Генрихъ фонъ Мейссенъ называлъ бѣдность лучшимъ путемъ на небо:

«Kein bezzer wec niht zuo dem himelr'che gât» * [3])

[1]) De modo bene vivendi, гл. 8.

[2]) Summa theol. II, 2, qu. 186, art. 3.

* Нѣтъ лучшаго пути въ царство небесное.

[3]) *V. d. Hagen*, Minnes., ч. 3, стр. 360, 3.

Екатерина Сіенская неотступно молила Бога, чтобы Онъ отнялъ у ея близкихъ богатство и удостоилъ бы ихъ бѣдности. Сама она своей расточительной благотворительностью дѣлала все возможное для исполненія этой молитвы [1]). Но изъ всѣхъ видовъ собственности ненавистнѣе всего для средневѣковаго духа были деньги, потому что въ качествѣ наиболѣе общаго мѣнового средства, они болѣе всякаго другаго имущества возбуждали корыстолюбіе и давали возможность наслаждаться мірскою жизнею. «Не можете служить Богу и маммону»,—эти слова Христа [2]) были руководящимъ началомъ для сужденія о деньгахъ. Умершій въ серединѣ тринадцатаго вѣка Перальдусъ называлъ капиталистическое богатство «горючимъ матеріаломъ для адскаго огня» [3]). Бонавентура въ своемъ жизнеописаніи Франциска говоритъ: «Деньги для служителей Божіихъ—это дьяволъ и ядовитая змѣя».

Исходя изъ такого взгляда на собственность и на экономическія блага, религіозные ордена, стремившіеся къ совершенному послѣдованію Христу, выставили заповѣдь бѣдности, какъ основной орденскій законъ. «Въ особенности этотъ порокъ (т. е. частная собственность), долженъ быть удаляемъ отъ монастыря», говоритъ Бенедиктъ нурсійскій, обращаясь къ монахамъ своего ордена. Ни одинъ монахъ не могъ имѣть лично для себя ни книги, ни даже пера для письма. Родители, отдававшіе своего сына въ монастырь, должны были по правиламъ Бенедикта дать клятву, что они ни въ какомъ случаѣ не подарятъ ему, или не откажутъ по духовному завѣщанію, ничего въ личную собственность. Только всей общинѣ можно было передавать имущество. Бенедиктъ даже запретилъ монахамъ употребленіе слова «мой» и «твой», а велѣлъ вмѣсто этого говорить «нашъ». Понятіе объ общемъ владѣніи перенесено было даже на физическую личность монаховъ. По крайней мѣрѣ спорили о томъ, могъ ли монахъ смотрѣть на члены своего тѣла, какъ на личную собственность, и могъ ли онъ говорить: моя голова, мой языкъ, мои руки, или же онъ долженъ былъ говорить: наша голова, нашъ языкъ, наши руки, подобно тому, какъ говорили нашъ

[1]) Ср. *Karl Hase*, Katherina von Siena, ein Heiligenbild.

[2]) Матѳ. VI. 24.

[3]) Ср. *G. Uhlhorn*. Vorstudien zu einer Geschichte der Liebesthätigkeit im Mittelalter, въ Zeitschr. für Kirchengesch. Бригера, т. 4, стр. 59.

клобукъ, наша ряса [1]). Средневѣковое отреченіе отъ міра и отъ самаго себя было доведено въ монашествѣ до уничтоженія индивидуальной личности.

Но для позднѣйшихъ средневѣковыхъ учредителей монашескихъ орденовъ такое положеніе вещей было еще недостаточнымъ. Ранѣе учрежденнымъ орденамъ была запрещена только частная, а не общественная собственность, но Франпискъ и Доминикъ запретили учрежденнымъ ими орденамъ даже владѣніе общиннымъ имуществомъ. Монашествующая братія должна была поддерживать свое существованіе милостыней, чтобы жить совсѣмъ по образу Христа. «Нищета есть основное правило ордена», говорилъ Францискъ Ассизскій относительно учрежденнаго имъ ордена Миноритовъ. Цезарій фонъ Гейстербахъ хвалилъ доминиканскихъ монаховъ, какъ такихъ людей, «которые духомъ возвысились надъ міромъ, ничего не имѣютъ въ этомъ мірѣ, не чувствуютъ передъ нимъ никакого страха и громовымъ голосомъ обличаютъ пороки» [2]).

Само собой разумѣется, что это евангеліе нищеты не могло быть возведено въ общій законъ. Но и для мірянъ нищета Христа была если не закономъ, то идеальнымъ образцомъ. Поэтому послѣдованіе Христу ставило въ обязанность мірянамъ, если не полное отреченіе отъ личной собственности, то, по крайней мѣрѣ, возможное ограниченіе въ пріобрѣтеніи богатства. Имущественное обогащеніе не должно было переходить въ излишество, такъ что руководящимъ принципомъ для опредѣленія дозволеннаго пріобрѣтенія было удовлетвореніе необходимыхъ потребностей. Съ такимъ ограниченіемъ уже древняя церковь допускала собственность. Она установила право пользованія собственностью въ предѣлахъ удовлетворенія необходимыхъ жизненныхъ потребностей, а все имущество, переходившее за эти предѣлы, признавала принадлежащимъ бѣднымъ. Августинъ высказалъ это въ короткихъ словахъ: «тотъ владѣетъ чужимъ имуществомъ, кто имѣетъ излишнее» [3]). Средневѣковье присоединилось къ этому взгляду древней церкви. Во всякомъ случаѣ, Ѳома аквинскій серьезно ставилъ вопросъ: «позволительно ли кому-нибудь владѣть какою-либо вещью, какъ собственностью» [4])?

[1]) *Caes. v. Heisterb.*, Hom. II, 3 и слѣд.

[2]) Hom. III, 175.

[3]) Enarratio in psalm. 147, 12.

[4]) Summa II, 2, qu. 66, art. 2.

Однако и Ѳома, который въ наибольшей полнотѣ развилъ систему церкви, не могъ не отвѣтить на этотъ вопросъ утвердительно. Правда, что это утвержденіе получилось не безъ значительной оговорки. Онъ отвергалъ собственность «для употребленія», какъ онъ выражался; однако земныя имущества могутъ находиться въ особомъ завѣдываніи или распоряженіи отдѣльныхъ лицъ. Такимъ образомъ, хотя людямъ и не слѣдовало владѣть чѣмъ-нибудь, какъ собственностью для употребленія, но, по объясненію Ѳомы, «было бы несправедливо сказать, что человѣкъ не долженъ имѣть никакой собственности» [1]). Грѣхопаденіе, бывшее причиной возникновенія частной собственности, сдѣлало сохраненіе ея, по его мнѣнію, даже необходимымъ. Такъ какъ вслѣдствіе грѣховности всякій человѣкъ проявляетъ больше старанія и заботливости и больше бываетъ доволенъ, когда онъ работаетъ для себя, а не для другихъ, то введеніе частной собственности вмѣсто общаго пользованія сдѣлалось необходимымъ. Но это снисхожденіе къ человѣческой слабости должно имѣть свои границы, опредѣляемыя величиной необходимыхъ потребностей. Какъ только дѣятельность, стремящаяся къ обогащенію, переходитъ за эти границы, она становится грѣхомъ, корыстолюбіемъ. «Корыстолюбіе», по опредѣленію Ѳомы, «есть грѣхъ, въ силу котораго человѣкъ стремится пріобрѣсти или сохранить больше богатства, чѣмъ ему необходимо» [2]). Впрочемъ Ѳома признавалъ заботу о временныхъ благахъ, переходящую за мѣру необходимаго, недозволенною потому, что черезъ нее человѣкъ «отвлекается отъ благъ духовныхъ, о которыхъ онъ прежде всего долженъ заботиться» [3]). Ограниченіе имущественнаго владѣнія лишь необходимымъ было дѣйствующимъ и для мірянъ правиломъ Христова ученія о нищетѣ.

Такимъ образомъ установленіе ограниченной величины собственности вытекало изъ того же начала, на основаніи котораго средневѣковое міровоззрѣніе признавало необходимымъ и трудъ. Какъ на то, такъ и на другое, смотрѣли какъ на предохранительное средство противъ грѣха. Такъ какъ люди будутъ съ меньшимъ стараніемъ, добросовѣстностью и интересомъ вести хозяйство въ общемъ имѣніи, чѣмъ въ такомъ, которое составляетъ ихъ личную собственность, то Ѳома аквинскій и считаетъ введеніе послѣдней цѣлесообразнымъ. Какъ трудъ имѣлъ зна-

[1]) L. c.

[2]) Summa II, 2, qu. 2, art. 118.

[3]) Summa II, 2, qu. 55, art. 6.

ченіе предохранительнаго средства противъ плотскихъ искушеній, такъ собственность являлась такимъ же средствомъ противъ лѣности, недобросовѣстности и недовольства. Правда, уступка, которую дѣлалъ средневѣковый религіозный духъ мірскимъ требованіямъ, установляя собственность, была уклоненіемъ отъ идеи послѣдованія Христу. Но эта уступка дѣлалась только потому, что совершенное отрицаніе собственности было бы на дѣлѣ неисполнимо и необходимымъ послѣдствіемъ его явилось бы полное уклоненіе отъ системы ученія церкви. Признаніе собственности въ границахъ необходимости было зломъ, допускаемымъ только ради ослабленія большаго зла. Имѣя въ виду эту послѣднюю цѣль,—посредствомъ ограниченнаго признанія собственности, предупредить большее зло допущеніемъ меньшаго,—церковь, собственно говоря, не отказывалась отъ основныхъ аскетическихъ положеній своей системы, но только избирала, сообразуясь съ дѣйствительнымъ положеніемъ вещей, наиболѣе подходящія средства для возможнаго ослабленія противодѣйствія ея аскетическому идеалу добродѣтели.

Такимъ образомъ, ограниченное допущеніе частной собственности было въ концѣ концовъ однимъ изъ наиболѣе соотвѣтствовавшихъ наличнымъ условіямъ воспитательныхъ средствъ для совершеннаго послѣдованія Христу. Отрицаніе собственности было руководящимъ мотивомъ ея частнаго признанія.

И, подобно тому какъ аскетическій взглядъ на трудъ былъ причиною широкой творческой дѣятельности, такъ и отрицательное отношеніе средневѣковаго міровоззрѣнія къ владѣнію имуществомъ было причиною широкаго развитія благотворительности [1]). Такъ какъ нищета была условіемъ совершеннаго послѣдованія Христу, то на нищихъ смотрѣли какъ на образцы христіанской жизни. Въ нихъ видѣли образъ самого Христа. «Въ видѣ бѣдныхъ мы кормимъ и одѣваемъ Христа», писалъ однажды къ одному епископу Алкуинъ [2]). Идея о томъ, что бѣдный представляетъ собою Христа, привела аббата Цезарія фонъ Гейстербаха къ требованію, чтобы съ ними обращались съ почтеніемъ и смиреніемъ. «Ко всѣмъ бѣднымъ», писалъ онъ,

[1]) Ср. объ этомъ *G. Uhlhorn*, Vorstudien zu einer Geschichte der Liebesthätigkeit im Mittelalter въ Zeitschr. für Kirchengesch. Бригера, т. 4, стр. 44 и слѣд.; а также того же автора «Die christliche Liebesthätigkeit im Mittelalter».

[2]) *Jaffé*, Bibl. rer. germ., VI, 192.

обращаясь къ Григорію Великому, «надо относиться съ уваженіемъ, и мы должны тѣмъ болѣе смиряться передъ всѣми ими, чѣмъ менѣе мы знаемъ въ комъ изъ нихъ Христосъ» [1]). Всѣхъ бѣдныхъ онъ приказывалъ принимать, какъ самого Христа [2]). «Рука бѣдныхъ, говорилъ онъ, есть сокровищница Божія» [3]). Средневѣковой апостолъ добровольной нищеты, святой Францискъ, называлъ бѣдныхъ «образами Христа». «Кто оскорбляетъ бѣднаго, прибавляетъ онъ, тотъ позоритъ Христа». Вѣрили даже, что Христосъ дѣйствительно скрывался подъ видомъ нищаго, чтобы испытать людей и дать имъ возможность самимъ себѣ сдѣлать серьезную оцѣнку. Такъ, по словамъ легенды, было между прочимъ со святымъ Агиломъ, который былъ въ первой половинѣ седьмого столѣтія аббатомъ въ монастырѣ Ребэ въ Галліи [4]).

Такой взглядъ на бѣдность, какъ на состояніе христіанскаго совершенства, въ сущности долженъ бы былъ исключать всякую благотворительность, такъ какъ послѣдняя переводила бѣдныхъ изъ низшаго въ высшій классъ, въ классъ людей, обладающихъ собственностью и матеріально обезпеченныхъ. Церковное нравственное ученіе становилось въ этомъ случаѣ въ противорѣчіе само съ собой, такъ какъ на сколько благотворитель черезъ свой даръ приближался со своей стороны къ евангельской бѣдности, настолько же онъ удалялъ отъ нея получавшаго даръ. Однако средневѣковое міровоззрѣніе не замѣчало этого затрудненія, потому что благотворительность вообще требовалась съ точки зрѣнія не бѣднаго, а имущаго. Послѣднему же благотворительность ставилась въ обязанность для того, чтобы и его приблизить къ идеальному состоянію бѣдности. Имущій дѣлился съ нуждающимся для того, чтобы освободить отъ земного имущества самого себя. Благотворительность была тѣмъ средствомъ, черезъ которое имущій могъ также участвовать въ послѣдованіи Христу. Совершенно такъ же, какъ производительный трудъ имѣлъ свое оправданіе не въ оцѣнкѣ его матеріальнаго результата, т. е. въ произведеніи экономическихъ благъ, а лишь въ косвенной полезности его для вѣчнаго спасенія души, такъ и попеченіе о бѣдныхъ и больныхъ со средневѣковой точки

[1]) *Caes. V. Heisterb.*, Hom, I, 116.
[2]) L. c.
[3]) Hom. 1, 107.
[4]) Vita S. Agili, c. 24; Acta SS. O. S. B., т. II.

зрѣнія имѣло свое основаніе не въ состраданіи къ нимъ, а въ заботѣ о собственномъ душевномъ спасеніи.

Во всѣхъ дарственныхъ и завѣщательныхъ актахъ руководящею ихъ цѣлью всегда опредѣленно выставлялась мысль о спасеніи души. Такимъ образомъ средневѣковая благотворительность происходила изъ аскетическаго принципа бѣдности, проповѣдуемаго религіей. Слова, въ которыхъ біографъ императрицы Адельгейды разсказываетъ о ея добрыхъ дѣлахъ, выражаютъ собою вообще руководящую мысль средневѣковой благотворительности. Императрица, разсказываетъ ея біографъ, помогала бѣднымъ на средства, вырученныя отъ продажи ея украшеній, для того, чтобы «украсить крестъ Господень и Евангеліе Христово» [1]). Подобно труду и благотворительность была введена въ сферу аскетическаго подвижничества. «Покаяніе должно состоять въ постѣ, ночномъ бдѣніи, молитвѣ и милостынѣ», говоритъ соборъ, бывшій въ Гогенальтгеймѣ въ 916 году. «Милостыня есть приправа поста, краса молитвы, украшеніе ночныхъ бдѣній, признакъ добраго сердца, чрезвычайное цѣлебное средство противъ грѣховъ», говоритъ Цезарій фонъ Гейстербахъ [2]). Также и «Summa Astesana» признаетъ подачу милостыни подвигомъ покаянія. Въ главѣ пятой книги, озаглавленной «О раскаяніи», она обозначаетъ молитву, постъ и милостыню, какъ три составныя части оправданія.

Такое религіозное пониманіе значенія милостыни, которое видѣло въ ней лучшій путь къ достиженію вѣчнаго блаженства, имѣло своимъ послѣдствіемъ то, что милостыня получила чрезвычайную важность въ средневѣковой жизни. Религіозные люди предавались ей съ такимъ рвеніемъ, что ихъ расточительность дѣлалась часто предметомъ соблазна для собственной ихъ семьи. Нѣкоторыя нѣмецкія королевы такъ ревностно старались этимъ путемъ достичь спасенія своей души, что тратили на бѣдныхъ даже государственные доходы, поскольку они могли ими распоряжаться. Жена короля Генриха I по два раза въ день кормила цѣлую толпу нищихъ, а одинъ разъ въ недѣлю она устраивала для нищихъ и странниковъ баню и угощеніе. Во время своихъ путешествій она брала съ собой жизненные продукты, чтобы раздавать ихъ бѣднымъ и убогимъ [3]). Но при такой благотво-

[1]) Vita Adelh., c. 11.
[2]) Hom. III, 67.
[3]) Vita Math., c. 11.

рительности, она, пользуясь правами вдовы, такъ расточительно распоряжалась королевскими доходами, что наконецъ собственные ея сыновья принуждены были заставить ее отказаться отъ своего вдовьяго положенія и поступить въ монастырь [1]). Такъ же и первая жена Оттона I Эдгита своею расточительною благотворительностью ввела послѣдняго въ сомнѣніе. Преданіе разсказываетъ, что однажды самъ Оттонъ, желая поймать ее на дѣлѣ въ совершеніи безразсудной растраты, пришелъ къ ней, нарядившись нищимъ. Эдгита, не узнавши его, подарила ему рукавъ отъ своей дорогой одежды. Когда она потомъ явилась передъ королемъ въ другомъ платьѣ, то онъ ее спросилъ, почему она перемѣнила одежду? А такъ какъ она, скрывъ дѣйствительную причину, указывала на другія, то король велѣлъ принести ту одежду, о которой шла рѣчь, но когда ее принесли, то оказалось, что она не повреждена и оба рукава у ней цѣлы. Тогда король принесъ рукавъ, подаренный ему, когда онъ былъ въ одеждѣ нищаго, разсказалъ какъ было все дѣло и уже не ставилъ болѣе никакихъ препятствій благотворительности королевы, благочестивая ложь которой была оправдана чудомъ Божіимъ [2]). Не менѣе расточительную щедрость въ заботѣ о бѣдныхъ проявила во время своего вдовства и вторая жена Оттона I, Адельгейда. «Какъ будто бы она не была рождена для себя»,— разсказываетъ о ней Кведлинбургская лѣтопись, «а предназначена была Богомъ только для попеченія о бѣдныхъ, она, при прочихъ своихъ выдающихся добродѣтеляхъ, никогда не переставая, съ яснымъ духомъ и лицемъ, передавала въ руки бѣдныхъ все, что сама получала, т. е. всѣ государственныя подати, которыя взыскивались въ ея пользу въ видѣ оброка или дара, для того, чтобы все это перешло въ небесную сокровищницу». Епископъ тульскій Жераръ цѣловалъ у бѣдныхъ руки и ноги и аккуратно въ извѣстное время угощалъ ихъ [3]). Извѣстно также, что расточительная благотворительность ландграфини Елизаветы тюрингенской возбуждала иногда сомнѣнія въ ея супругѣ. Позднѣйшее преданіе выразило эту черту болѣе рельефно, представивъ благочестиваго графа въ видѣ жестокаго, корыстолюбиваго человѣка, который строго запрещалъ Елизаветѣ ея благотворительность. Въ легендѣ о подаяніяхъ, спрятанныхъ

[1]) Vita Math. ant., c. 8.
[2]) Annalista Saxo, a. 937.
[3]) Vita Gerh. Tull., 10.

ею подъ платьемъ и превратившихся въ розы, эта передѣлка преданія нашла себѣ поэтическое выраженіе.

Съ такимъ же самопожертвованіемъ посвящали себя и уходу за больными. Аскетическая идея этого подвига, значеніе котораго состояло не столько въ облегченіи больныхъ, сколько въ умерщвленіи собственной плоти, не рѣдко выражалась прямо въ ужасающихъ формахъ. Легенда разсказываетъ, что франкская королева Радегунда, вступившая въ монашество въ 544 г., цѣловала гнойныя раны прокаженнаго для того, чтобы преодолѣть свои естественныя ощущенія [1]). Конрадъ Марбургскій принужденъ былъ запретить такой же обычай ландграфинѣ Елизаветѣ Тюрингенской.

Stupet mundus et miretur
dum leprosis famulatur
quondam regis filia. *

поется въ одномъ гимнѣ четырнадцатаго вѣка въ честь благочестивой ландграфини [2]). Екатерина Сіенская гордилась страданіями, причиненными ей уходомъ за больными. Когда однажды, ухаживая за женщиной, покрытой вередами, она и сама заразилась, то она указывала на свои нарывы, говоря: «это мои розы». Эта виртуозка аскетизма въ преодолѣніи своей природы пошла еще дальше, чѣмъ вышесказанныя женщины. Когда она однажды почувствовала отвращеніе при видѣ ракообразнаго вереда, бывшаго у женщины, предоставленной ея уходу, то, чтобы побороть въ себѣ такой припадокъ слабости, она прикоснулась губами къ зловонной гнойной ранѣ и наконецъ выпила воду, которой она обмывала гной. Своему духовнику она говорила впослѣдствіи: «никогда мнѣ ничто не казалось такимъ вкуснымъ».

Бѣдные и больные, а также всѣ покинутые людьми, какъ вдовы и сироты, являлись какъ бы естественно состоящими подъ покровительствомъ церкви. Послѣдняя съ самого начала смотрѣла на помощь бѣднымъ и страждущимъ, на благотворительность и уходъ за больными, какъ на свое спеціальное призваніе. Поэтому она посвящала себя благотворительной дѣятельности, учреждая пріюты для бѣдныхъ, больныхъ и дряхлыхъ стариковъ. Впослѣдствіи наиболѣе богатые и значительные монастыри почти

1) Act. SS. Bolland., т. I, стр. 71.

* Міръ изумлялся и удивлялся, потому что она была служанкой прокаженныхъ, хотя и была дочерью короля.

2) *Mone*, Latein. Hymnen des Mittelalters, т. 3, стр. 285.

всегда имѣли особыя больницы для пріема больныхъ, обыкновенно отдѣльныя отъ собственно монастырской больницы. По примѣру древнехристіанскихъ соборовъ Аахенскій соборъ 816-го года предписалъ всѣмъ епископамъ устроить у себя пріемный домъ для бѣдныхъ и чужестранныхъ людей, поставивъ въ обязанность духовенства давать на устройство и содержаніе такихъ учрежденій десятую часть всѣхъ своихъ доходовъ. Такимъ же образомъ и каждый монастырь долженъ былъ завести госпиталь и сверхъ того устроить помѣщеніе для пріема вдовъ и бѣдныхъ женщинъ. Парижскій соборъ 846 года предписалъ возстановить учрежденные шотландцами госпитали. Умершій въ 965 году кельнскій архіепископъ Бруно въ завѣщаніи своемъ опредѣлилъ воздвигнуть госпиталь для стариковъ, который долженъ былъ находиться въ связи съ монастыремъ св. Пантелеймона, и предоставилъ ему разныя имѣнія [1]). Основанный во второй половинѣ двѣнадцатаго столѣтія монастырь Мееръ, возлѣ Крефельда, имѣлъ уже въ слѣдующемъ вѣкѣ особое помѣщеніе для больныхъ мірянъ. Трирскій соборъ 1227 года возобновилъ вышесказанное распоряженіе Аахенскаго собора 816 года. Магдебургскій соборъ, бывшій въ 1261 году, возложилъ на монастыри такую же обязанность.

Но такъ какъ средневѣковая благотворительность имѣла въ виду больше вѣчный интересъ дающаго, чѣмъ временный интересъ получающаго, то отъ нея очень далека была мысль о томъ, чтобы сдѣлать заботу о бѣдныхъ экономически плодотворной для нихъ и дать возможность нуждающемуся, въ тѣхъ случаяхъ и въ той мѣрѣ, какъ это требовалось, самостоятельно получать работу и пропитаніе. И прежде всего религіозный интересъ дающаго требовалъ, чтобы ему достаточно часто давалась возможность раздавать милостыню; поэтому вовсе не дѣлалось попытки къ тому, чтобы посредствомъ планомѣрнаго попеченія по возможности уменьшить бѣдность и нужду. Если бы это было выполнено успѣшно, то у имущаго было бы отнято одно изъ важнѣйшихъ условій для достиженія спасенія его души.

Но и религіозный интересъ получающаго не менѣе требовалъ, чтобы борьба съ бѣдностью и нуждой велась не слишкомъ успѣшно. Такъ какъ бѣдные и страждущіе достигали наибольшаго сходства со своимъ образцомъ, Христомъ, то, пріобрѣтя лучшее и болѣе самостоятельное положеніе, они перешли бы

[1]) Vita Brun., c. 49.

изъ болѣе совершеннаго состоянія въ сравнительно низшее. Вслѣдствіе этого средневѣковая благотворительность вовсе не исходила изъ желанія по возможности ограничить предѣлы бѣдности и страданія, такъ какъ подобное намѣреніе оказалось бы въ противорѣчіи съ основной идеей аскетической религіозности, которою бѣдность и страданіе выставлялись, какъ желательныя состоянія, составляющія условія послѣдованія Христу и достиженія вѣчнаго спасенія. Средневѣковой религіозный духъ, требуя съ одной стороны подачи милостыни, какъ благочестиваго подвига, былъ настолько послѣдователенъ. что и съ другой стороны возвелъ нищенство въ нѣкотораго рода святое ремесло. Генералъ францисканцевъ Бонавентура выступилъ ревностнымъ ходатаемъ за свой орденъ въ спорѣ нищенствующихъ монаховъ съ Парижской академіей и въ своемъ сочиненіи «О бѣдности Христа» защищалъ добровольное нищенство, какъ добродѣтель, ведущую къ христіанскому совершенству. Ѳома аквинскій признавалъ, что нищенство можетъ имѣть общее назидательное значеніе. «Если оно, говорилъ онъ, дѣлается отъ нужды, изъ смиренія и для общей пользы, а не изъ корысти или лѣности, то оно должно быть дозволено всѣмъ, а не однимъ только монашествующимъ» [1]). И въ легендахъ о святыхъ нищенство прославляется, какъ состояніе полнѣйшаго міро - и само-отверженія, такъ какъ въ число своихъ образцовыхъ святыхъ легенда включила такихъ людей, которые добровольно роздали свое имѣніе, чтобы «во славу Христа», жалкимъ образомъ нищенствуя, влачить свою жизнь. Въ практической жизни нищенство пріобрѣло еще большее значеніе, чѣмъ въ поэтическихъ разсказахъ о святыхъ. Такъ какъ образъ жизни нищаго казался всего ближе къ жизни Христа, то Францискъ и Доминикъ и основали названные по ихъ именамъ знаменитые ордена, которые не должны были имѣть никакого имущества и содержать себя прошеніемъ подаяній. Черезъ учрежденіе этихъ большихъ орденовъ нищенскій промыселъ получилъ широкое распространеніе. Миноритъ Салимбене говорилъ: «мы (т. е. минориты) и предиканты научили весь свѣтъ просить милостыню. Всякій, кто только надѣваетъ клобукъ, хочетъ также сочинить уставъ нищенствующаго ордена» [2]). Такимъ образомъ сверхчувственная идея средневѣ-

1) Summa II, 2 qu. 187, art. 5.

2) Срав. *Georg Voigt*, Die Denkwürdigkeiten des Minoriten Jordanus von Giano въ Abhandl. d. königl. sächs. Gesellsch. der Wissenschaften. т. 12, стр. 478.

ковой религіозности была причиной того, что благотворительность была съ одной стороны очень расточительна, а съ другой тѣмъ не менѣе очень безрезультатна. Душевное спасеніе, какъ имущаго, такъ и неимущаго, требовало не устраненія, а постояннаго сохраненія бѣдности и страданій. Ибо какъ можно было, спрашиваетъ Томазинъ фонъ Цирклaріа въ своемъ романскомъ духѣ,

> «erzeigen, daz man milte waere,
> ob dehein biutel waere laere» *[1]):

2. ЭКОНОМИЧЕСКІЯ ФОРМЫ ОБРАЩЕНІЯ ЦѢННОСТЕЙ.

Такія религіозныя представленія о трудѣ и имущественномъ владѣніи имѣли глубокое вліяніе на практику средневѣковой экономической политики, которая рѣзко отличалась какъ отъ античной, такъ и отъ новѣйшей экономической политики, сложившись въ совершенно своеобразную систему. Такъ какъ средневѣковое воззрѣніе, исходя изъ душеспасительныхъ цѣлей, ограничивало имущество лишь самымъ необходимымъ, а трудъ на тѣхъ же основаніяхъ признавало обязанностью, то необходимость потребности и примѣненія труда ставились имъ какъ непремѣнныя условія для производства и для пріобрѣтенія имуществъ.

Вслѣдствіе этого для имущественнаго хозяйства установленъ былъ очень тѣсный кругъ дѣятельности. Съ основнымъ положеніемъ, что производство должно ограничиваться лишь удовлетвореніемъ насущныхъ жизненныхъ потребностей, не совмѣстимо было такое крупное промышленное производство, которое работало бы не только для даннаго момента, но и для возможнаго будущаго спроса. Поэтому среднимъ вѣкамъ была извѣстна промышленность только въ самомъ ограниченномъ размѣрѣ. За тѣмъ, введеніе производства въ границы самаго необходимаго отнимало, разумѣется, у искусства и художественнаго ремесла возможность болѣе широкаго развитія. Послѣднія находили себѣ мѣсто въ средневѣковой хозяйственной политикѣ лишь по стольку, по скольку они служили непосредственно религіознымъ цѣлямъ. Свѣтское искусство и свѣтское художественное ремесло въ классическомъ періодѣ среднихъ вѣковъ существо-

*) Показать свою щедрость, даже если кошелекъ пустъ.

[1]) Ст. 11517 и сл.

вали только въ зачаточномъ видѣ. То и другое могли развиваться только на почвѣ религіозной жизни, такъ какъ только она могла имъ дать болѣе широкое примѣненіе. Ограниченіе самымъ необходимымъ заставило прежде всего средніе вѣка занять отрицательное положеніе по отношенію къ такимъ производствамъ, которыя служили исключительно для удовольствія и роскоши, какъ въ домашней, такъ и въ общественной жизни. Поэтому и частныя жилища до конца среднихъ вѣковъ отличались бѣдностью, какъ внѣшняго, такъ и внутренняго ихъ устройства. Всякое болѣе богатое развитіе художественно-ремесленной дѣятельности ограничивалось устройствомъ и украшеніемъ зданій и помѣщеній, предназначенныхъ для цѣлей богослуженія. Частныя постройки до четырнадцатаго столѣтія включительно строились, за единичными исключеніями, изъ дерева. Еще въ документахъ пятнадцатаго столѣтія, когда рѣчь идетъ о массивно-выстроенныхъ домахъ, то вслѣдствіе ихъ рѣдкости опредѣленно указывается, что они каменные. Одежда тоже не была предоставлена свободному развитію. Напротивъ, красивыя платья и богатыя украшенія казались худшими проявленіями мірской суетности, высокомѣрія и чувственности. Въ теченіе всѣхъ среднихъ вѣковъ церковь направляла противъ роскоши въ одеждѣ и украшеніяхъ свои самыя сильныя увѣщанія, которыя, какъ извѣстно, получили подтвержденіе вс многихъ княжескихъ и городскихъ распоряженіяхъ касательно одежды. Такимъ образомъ производство богатствъ, по скольку оно служило мірскимъ цѣлямъ, ограничивалось мелкими ремеслами.

Насколько аскетическія основанія экономической политики связывали производство условіемъ его необходимости, настолько-же они связывали и трудъ. Исключительно воспитательное значеніе послѣдняго заставляло смотрѣть, какъ на предосудительное, на всякое пріобрѣтеніе богатства, не имѣвшее этой воспитательной цѣли. Такой взглядъ имѣлъ прежде всего своимъ послѣдствіемъ устраненіе значительнаго круга дѣлъ торговаго характера, именно собственно денежныхъ дѣлъ и спекуляцій. Особенно въ прямомъ противорѣчіи съ этимъ взглядомъ стояла отдача денегъ въ ростъ. Такъ какъ сами деньги считались въ средніе вѣка только товаромъ, который, какъ и всякій товаръ, только изнашивается вслѣдствіе употребленія [1]), то мысль о томъ, что деньги могутъ сами собой умножаться, была для того времени непо-

[1]) *Th. v. Aquino*, Summa theol., II, 2, quest. 78, art. I.

нятна. Такъ какъ заимодавецъ при отдачѣ денегъ въ ростъ не производилъ никакой работы, то дѣйствіе его по средневѣковому взгляду теряло всякое оправданіе. Напротивъ, согласно этому взгляду, въ ростѣ нельзя было видѣть ничего другого, какъ только премію за истекшее время. Такимъ образомъ всякій, кто требовалъ за ссуду проценты, желалъ воспользоваться въ свою выгоду и во вредъ ближнему общимъ божественнымъ установленіемъ, именно временемъ. Онъ, слѣдовательно, совершалъ этимъ преступленіе противъ Бога и ближняго и долженъ былъ считаться наравнѣ съ лихоимцемъ. «Dû hâst halt gote sîne zît offenlîche verkoufet, diu aller der werlte gemein ist unde waenest dich hân beschoenet, daz dû niht ein wuocherer wilt heizen *)», — такъ усовѣщивалъ Бертольдъ регенсбургскій тѣхъ, кто брали проценты [1]). Сообразно съ этимъ полученіе процентовъ было запрещено уже въ древней церкви. Эльвирскій соборъ 305 или 306 года запретилъ полученіе процентовъ какъ духовнымъ лицамъ, такъ и мірянамъ. Никейскій соборъ ограничилъ это запрещеніе одними духовными лицами. Но уже въ слѣдующемъ столѣтіи римскій епископъ Левъ распространилъ его снова на мірянъ. Капитуляріи Карла Великаго восприняли воззрѣніе церкви и запрещали отдачу денегъ въ ростъ сначала духовенству, а впослѣдствіи также и мірянамъ. Средневѣковые папы и соборы много разъ возобновляли это запрещеніе и еще Климентъ V на соборѣ въ Віеннѣ, бывшемъ въ 1311 году, объявилъ ничтожными городскіе статуты, дозволявшіе отдачу денегъ за проценты.

Исходя изъ того же основного положенія, что позволительно только соединенное съ трудомъ пріобрѣтеніе имущества въ предѣлахъ необходимыхъ жизненныхъ потребностей, средневѣковое воззрѣніе запрещало возвышеніе цѣнъ на предметы потребленія, обусловленное односторонней выгодой. Такое возвышеніе цѣнъ казалось, подобно требованію процентовъ, пользованіемъ нуждою ближняго. Уже капитуляріемъ Карла Великаго въ 794 году было опредѣлено, что никто не долженъ продавать своихъ полевыхъ произведеній во время нужды дороже, чѣмъ во время изобилія, и была разъ навсегда установлена дозволенная цѣна на шефель овса, ячменя, ржи и пшеницы, также какъ и на печеный хлѣбъ. Точно также и капитуляріемъ 805 г.

*) Ты явно перекупилъ у Бога его время, которое есть общая собственность всѣхъ на свѣтѣ, а не хочешь, чтобы тебя называли ростовщикомъ.

[1]) *Berthold von Regensburg*, изд. Пфейффера, т. I стр. 438.

запрещалось возвышать цѣну на хлѣбные продукты [1]). Не такъ радикально относился къ этому вопросу *Мирный эдиктъ* императора Фридриха I, изданный въ 1156 году. Послѣдній по крайней мѣрѣ настолько принималъ въ соображеніе условія дѣйствительности, что требовалъ только ежегоднаго установленія постоянныхъ цѣнъ на зерновые хлѣба и даже сообразуясь съ урожаемъ. Но эдиктъ наказывалъ всякое уклоненіе отъ установленныхъ цѣнъ большимъ денежнымъ штрафомъ [2]). Даже и и отсрочка уплаты не могла узаконить возвышеніе продажной цѣны. Напротивъ, увеличеніе цѣны и въ этомъ случаѣ, такъ же какъ и въ случаѣ полученія процентовъ, казалось требованіемъ платы просто за теченіе времени. Поэтому уже капитулярій 806 года заключаетъ въ себѣ опредѣленіе: «кто во время жатвы или собиранія винограда, покупаетъ не для своей надобности, а для барыша, запасы зерноваго хлѣба или вина, такъ что, напримѣръ, мѣра ему обходится два денара, а затѣмъ держитъ ихъ у себя до тѣхъ поръ, пока будетъ можно продать по четыре или по шести денаровъ за мѣру, или еще дороже, тотъ по нашему мнѣнію проявляетъ вредное корыстолюбіе». Подобнымъ же образомъ папы Александръ III въ 1176 г., Урбанъ III въ 1186 г. и Иннокентій III запретили такія торговыя сдѣлки, въ которыхъ при продажѣ на срокъ назначалась высшая цѣна, чѣмъ какая стояла на данный товаръ въ моментъ совершенія сдѣлки [3]). Продавецъ вообще могъ возвысить цѣну противъ той, какая была уплачена имъ самимъ лишь въ томъ случаѣ, если онъ своимъ трудомъ улучшилъ продаваемый предметъ, т. е. если отъ продажи товара по покупной цѣнѣ онъ самъ долженъ бы былъ получить убытокъ. Ѳома аквинскій признавалъ требованіе цѣны болѣе высокой, чѣмъ естественная стоимость товара, дозволеннымъ лишь въ томъ случаѣ, когда товаръ и для продавца и для покупателя пріобрѣлъ высшую цѣнность. Въ томъ же случаѣ, когда пріобрѣтеніе товара давало выгоду покупателю, но продавецъ не терпѣлъ убытка отъ продажи его по естественной цѣнѣ, онъ считалъ требованіе, превосходящее естественную цѣну, недозволеннымъ [4]). Такимъ образомъ въ средніе вѣка цѣна опредѣлялась не измѣняющимися условіями спроса и предло-

[1]) M. G., ll. I, 132.
[2]) M. G., ll 103.
[3]) Corp. Jur. can. decr. Greg. IX: lib. V, tit. XIX, c. 6.
[4]) Summa theol. II, 2, quaest. 77, art. 1.

женія, но постоянной. объективной цѣнностью продаваемыхъ предметовъ съ присоединеніемъ къ ней стоимости труда, употребленнаго на ихъ содержаніе и улучшеніе. Для того же, чтобы получить твердое основаніе для опредѣленія объективной естественной цѣнности предметовъ, цѣны на нихъ установлялись законодательнымъ порядкомъ духовными и свѣтскими властями. Правилами, устанавливавшими таксу ремесла, отнималась возможность развитія большихъ купеческихъ торговыхъ сдѣлокъ съ расчетомъ на будущее измѣненіе цѣнъ.

То положеніе, что заработокъ можетъ считаться правильнымъ лишь тогда, когда онъ соединенъ съ работой, дѣлало даже сомнительнымъ для средневѣковаго воззрѣнія вопросъ о томъ, можетъ ли вообще быть дозволена купля-продажа имущества безъ предварительной его обработки, т. е. имѣетъ ли право лицо, купившее товаръ, перепродать его въ томъ же видѣ, въ какомъ онъ былъ имъ купленъ. Хотя это мнѣніе и не получило опредѣленнаго выраженія въ законѣ, но оно имѣло по крайней мѣрѣ то слѣдствіе, что купеческій промыселъ, имѣвшій въ виду одну торговлю, находился въ большомъ презрѣніи у представителей строгой церковной дисциплины. Дунсъ Скотъ желалъ совершенно запретить занятіе торговлей, потому что оно развиваетъ корыстолюбіе. Ѳома аквинскій считалъ торговлю постыднымъ занятіемъ [1]) и желалъ, чтобы она была сколь возможно ограничена [2]). Торговля для него лишь настолько была дозволительна, насколько она служила, какъ для проданца, такъ и для покупателя, средствомъ къ удовлетворенію ихъ необходимыхъ жизненныхъ потребностей [3]). Всякая такого рода дѣятельность, имѣвшая характеръ спекуляціи или наживы, въ томъ числѣ и обыкновенная торговля, подводилась въ средніе вѣка подъ понятіе лихоимства. Карлъ Великій въ капитуляріи 808 г. коротко опредѣляетъ понятіе лихоимца въ слѣдующихъ словахъ: «лихоимствомъ называется то, когда требуютъ назадъ больше, чѣмъ сколько давали».

За устраненіемъ денежныхъ дѣлъ, единственнымъ законнымъ основаніемъ для народнаго хозяйства осталось земельное имущество. Къ нему приводились всѣ хозяйственныя отношенія и всѣ цѣнности, какъ въ частной, такъ и въ публичной жизни. Всѣ

[1]) Summa theol. II, 2, quaest. 77, art. 4.

[2]) De regim. princip., II, 13.

[3]) Summa theol., l. c.

долговыя обязательства связаны были съ владѣніемъ землей и уплачивались натурой. Древнѣйшая форма употребленія денегъ была рента, платимая натурой. Послѣдняя однако не считалась, подобно денежному проценту, результатомъ или прибылью за время ссуды, а признавалась напротивъ платой за соотвѣтствующую опредѣленную цѣну купленнаго. Поэтому сдѣлки о рентѣ заключались въ формѣ договоровъ о покупкѣ. Такого рода сдѣлка отличалась отъ обыкновенной купли-продажи только тѣмъ, что купленный предметъ получался не тотчасъ же при уплатѣ его цѣны, а въ опредѣленные, правильные сроки. Но продажная цѣна, съ одной стороны, и товаръ, т. е. рента, съ другой стороны, также безповоротно переходили въ полную собственность договаривавшихся сторонъ, какъ и при всякой другой сдѣлкѣ купли-продажи. Поэтому, по крайней мѣрѣ до четырнадцатаго столѣтія, ни одинъ изъ контрагентовъ не имѣлъ возможности по праву совершить по истеченіи извѣстнаго времени обратную сдѣлку. Покупатель не имѣлъ права требовать обратно продажной цѣны, а продавецъ не могъ прекратить уплаты ренты.

Далѣе въ земельномъ же имуществѣ состояли бенефиціи вассаловъ и министеріаловъ, жалованье служащихъ, рабочая плата ремесленниковъ и крѣпостныхъ. Доходами отъ земли уплачивались подати государству, церкви, собственнику земли, общинѣ, а также денежныя пени, налагаемыя судомъ; затѣмъ судебная и полицейская власть, а также право патроната, соединены были не съ личной должностью или личнымъ званіемъ, а съ владѣніемъ извѣстной землей. Подобнымъ же образомъ и право охоты и рыболовства и даже право держать паромъ на рѣкѣ не представляли собою самостоятельныхъ частно-правовыхъ отношеній, а напротивъ были тоже соединены съ владѣніемъ извѣстнымъ кускомъ земли. Пени, налагаемыя судомъ, взыскивались большею частью въ видѣ скота: лошадей, быковъ и овецъ; личные оброки въ пользу государства и церкви уплачивались въ видѣ процента урожая, или же въ формѣ личныхъ услугъ. Городскія подати, напримѣръ, такъ называемое ungeld, взимались натурой въ видѣ зерноваго хлѣба, вина или пива. Вся область гражданскаго и государственнаго права была тѣсно соединена съ землей. Это соединеніе всѣхъ частныхъ и общественныхъ отношеній съ землей заходило такъ далеко, что не только права и обязанности личности, но и сама личность была связана съ землей. Такъ какъ только земля могла давать про-

питаніе, то лишь владѣніе землей дѣлало человѣка свободнымъ. Владѣніе земельнымъ имуществомъ считалось необходимымъ условіемъ личной свободы. Ремесленники и крестьяне, не имѣвшіе своей земли, находились въ услуженіи у помѣщиковъ. Владѣніе землей возвышало однихъ въ положеніе господъ, а отсутствіе этого владѣнія принижало другихъ до состоянія крѣпостныхъ. Послѣдніе работали исключительно на службѣ у помѣщиковъ, получая отъ нихъ жилище, содержаніе и землю для хозяйства. До второй половины двѣнадцатаго столѣтія главная масса городскихъ жителей состояла изъ крѣпостныхъ и оброчниковъ свѣтскихъ или духовныхъ господъ. Самые города были въ началѣ ничѣмъ инымъ, какъ дворами короля или князей.

Само собой разумѣется, что постоянная связь съ данной мѣстностью какъ личностей, такъ и ихъ правъ и ихъ занятій, ставила въ стѣснительныя границы также и средневѣковыя торговыя сношенія. Отношенія западноевропейскихъ народовъ другъ къ другу до начала крестовыхъ походовъ были настолько незначительны, что епископъ Оттонъ фонъ Фрейзингъ могъ назвать аквитанцевъ, гасконцевъ, норманновъ, англичанъ, шотландцевъ и ирландцевъ, французовъ и жителей Фландріи и Лотарингіи «совершенно неизвѣстными народами» [1]). Сказочные разсказы объ этихъ «неизвѣстныхъ народахъ» распространились въ нѣмецкихъ странахъ, когда призывъ ко гробу Господню привелъ въ движеніе массы и познакомилъ ихъ другъ съ другомъ. Объ однихъ разсказывали, что они питаются только хлѣбомъ и водою, о другихъ, что они такъ богаты, что вся ихъ утварь сдѣлана изъ серебра и т. д. [2]). Товарныя сношенія въ болѣе древнемъ періодѣ среднихъ вѣковъ были тѣмъ ограниченнѣе, что не только не устраивалось путей сообщенія, но даже и старые, оставшіеся еще отъ римскихъ временъ, не поддерживались и разрушались. Такъ, напримѣръ, построенный римлянами мостъ на Мозелѣ возлѣ Кобленца, уничтоженный еще въ первые вѣка германскаго переселенія народовъ, не былъ возобновленъ. Только уже архіепископъ трирскій Балдуинъ выстроилъ новый мостъ на Мозелѣ. Впрочемъ Карлъ Великій еще заботился о поддержаніи путей сообщенія, оставшихся отъ римскаго времени, и объ устройствѣ новыхъ. Онъ выстроилъ мостъ на Рейнѣ около Майнца, вѣроятно на римскихъ устояхъ. Когда этотъ

[1]) *Otto v. Freising*, Chronicon, l. VII, c. 2

[2]) L. c.

деревянный мостъ сгорѣлъ въ 813 г., то онъ имѣлъ намѣреніе выстроить новый каменный. Онъ даже задумывалъ, хотя, правда, только съ военными цѣлями, соединить Дунай съ Майномъ посредствомъ канала, чтобы такимъ образомъ получился непрерывный водный путь изъ Черннаго моря въ Сѣверное. Неблагопріятная погода помѣшала окончанію начатыхъ работъ. Его сынъ, Пипинъ, въ качествѣ короля лангобардовъ, положительно предписывалъ въ капитуляріяхъ 782 и 789 годовъ постройку мостовъ и исправленіе дорогъ. Однако послѣ смерти великаго франкскаго короля въ теченіи многихъ столѣтій никто уже не принимался за выполненіе его плановъ. Ни рейнскій мостъ, ни каналъ между Дунаемъ и Майномъ не были сдѣланы. Черезъ полтора столѣтія послѣ него кельнскій мостъ на Рейнѣ постигла та же участь, что и майнцскій. Когда кельнскій архіепископъ Бруно около 962 года велѣлъ сломать выстроенный Константиномъ Великимъ рейнскій мостъ возлѣ Кельна, такъ какъ онъ не могъ обороняться отъ разбойническихъ нападеній венгровъ, то потомъ уже никто не думалъ о томъ, чтобы замѣнить эту потерю постройкой новаго моста [1]). Да и мало свѣдущая въ свѣтской архитектурѣ средневѣковая техника едва ли сумѣла бы дать мостовымъ аркамъ такіе пролеты, какіе требовались для свободнаго прохода судовъ, такъ что постройка мостовъ на большихъ рѣкахъ по всей вѣроятности на столько же затруднила бы судоходство, на сколько она способствовала бы улучшенію сухопутныхъ сообщеній. Даже въ тѣ вѣка, когда городская культура получила высокое развитіе, средневѣковье въ своей торговой политикѣ твердо держалось ея зависимости отъ мѣста. Каждая городская община признавалась какъ бы самостоятельной хозяйственной областью, со своими особыми торговыми и торгово-правовыми привилегіями, такъ что торговыя сношенія могли развиваться только черезъ суммированіе многочисленныхъ и развѣтвленныхъ мѣстныхъ интересовъ. Въ частности внутри нѣмецкой имперіи только съ конца пятнадцатаго столѣтія владѣтельные князья стали образовывать однородныя хозяйственныя области постепенно все большихъ размѣровъ, но которыя все-же ограничивались предѣлами территоріи, принадлежащей данному владѣтелю.

Тѣсная связь съ землей лицъ и правовыхъ отношеній имѣла

[1]) Ср. *C. Smeddinck*, Die Konstantinsbrucke zu Köln въ Annal. des histor. Vereins für den Niederrhein. т. I, стр. 47 и сл.

въ концѣ концевъ своимъ послѣдствіемъ соединеніе съ землей и государства. Отдавая своимъ вассаламъ въ ленное владѣніе земельныя имущества, государство вмѣстѣ съ тѣмъ передавало имъ и соединенныя съ этими имуществами личности и права, низшій судъ, военный призывъ, взиманіе податей, право патроната и представленія (präsentationsrecht) и т. п. Такимъ образомъ, съ передачею лена государство передавало въ частное владѣніе получившаго ленъ и свою верховную власть. Изъ этого и произошло то сліяніе частнаго и публичнаго права, которое составляло отличительную особенность средневѣковыхъ правовыхъ отношеній. Къ подобнымъ-же результатамъ, какъ и при отдачѣ въ ленное владѣніе, приводила и отдача государственныхъ имуществъ въ залогъ. Вмѣстѣ съ этими имуществами связанныя съ землей верховныя права также переходили въ частную собственность залогодержателя. Такъ какъ въ средніе вѣка на ренту смотрѣли только какъ на доходъ въ натурѣ, получаемый отъ земли, то всякая ссуда связана была съ опредѣленнымъ земельнымъ участкомъ и полученіе кредиторомъ его ренты обезпечивалось доходомъ отъ урожая на данномъ участкѣ. Во многихъ случаяхъ однако къ кредитору переходило не только условное право отчужденія или собственности на заложенный земельный участокъ, но и фактическое владѣніе имъ до тѣхъ поръ, пока должникомъ не будетъ уплочена занятая имъ сумма. Черезъ эту передачу владѣнія кредиторъ вступалъ въ пользованіе правами собственника земли. Такимъ образомъ, чтобы обезпечить кредитору полученіе его ренты, ему въ подобныхъ случаяхъ не только предоставлялась извѣстная часть изъ доходовъ отъ слѣдующихъ владѣльцу податей или судебныхъ пошлинъ, но даже передавалось и самое полученіе этихъ регалій, взиманіе поземельныхъ податей, курмеды и т. п. Такимъ способомъ отдавались въ залогъ замки съ ихъ принадлежностями и цѣлые города и округа. Такія залоговыя записи вовсе не были единичными явленіями, а напротивъ играли выдающуюся роль въ экономической политикѣ среднихъ вѣковъ. Въ средніе вѣка не было почти ни одного владѣтельнаго лица, начиная отъ императора и до мелкихъ князей, который-бы находился въ полномъ обладаніи своими имѣніями и своими верховными правами. Не рѣдко отданныя въ залогъ имѣнія и права составляли очень значительную часть владѣтельской территоріи. Такъ, напримѣръ, въ области кельнскаго курфюршества временами больше половины территоріи, принад-

лежавшей курфюрсту, находилось во владѣніи залогодержателей. Срокъ залога распространялся по большей части на десятки, а нерѣдко и на сотни лѣтъ. Были многіе случаи, что залоги и вовсе не выкупались, какъ напримѣръ заложенный императоромъ курфюрсту трирскому городъ Боппардъ, или заложенный въ 1459 году курфюрстомъ Дитрихомъ кельнскимъ графу лимбургскому приходъ Мюльгеймъ на Рурѣ. Въ подобныхъ случаяхъ залоговая роспиcка, вытекавшая изъ частно-правовыхъ требованій, имѣла своимъ послѣдствіемъ окончательный переходъ территоріи къ другому владѣтелю.

Такимъ образомъ экономическіе принципы среднихъ вѣковъ, также какъ и древне-христіанской церкви, были совершенно противоположны экономическимъ понятіямъ древности. Послѣдняя ставила выше всего то, что для первыхъ было всего ненавистнѣе,—богатство и деньги. Поэтому въ древности торговая дѣятельность, которая скорѣе вела къ богатству, чѣмъ занятіе сельскимъ хозяйствомъ и ремесломъ, пользовалось высшимъ уваженіемъ, тогда какъ въ средніе вѣка именно только послѣднія занятія считались уважительными. Конечно, не церковь первая ввела натуральное хозяйство. По крайней мѣрѣ германцы не знали никакой другой системы въ то время, когда они завладѣли землями римской имперіи. Но, во всякомъ случаѣ, церковь связала натуральное хозяйство со своими религіозными представленіями и на основаніи послѣднихъ выработала для него прочно-установленную систему. За тѣмъ она старалась удержать средневѣковую жизнь на этой степени культуры, тогда какъ болѣе развитыя отношенія выводили ее изъ этихъ предѣловъ. Противъ предложенія короля Оттона IV основать управленіе имперіей на системѣ денежныхъ податей, съ успѣхомъ выступилъ архіепископомъ майнцкій [1]). Точно также епископы не соглашались на то, чтобы въ городахъ, управляемыхъ ихъ министеріалами, натуральныя повинности были замѣнены денежными податями [2]). Напротивъ, они желали удержать въ городахъ ихъ старинное сеньеріально-правовое устройство даже и тогда, когда послѣдніе энергично старались выйти изъ этихъ тѣсныхъ рамокъ.

Специфическій признакъ средневѣковаго экономическаго устройства составляла зависимость лицъ и отношеній отъ земли.

[1]) Annal. Reinhardsbr., изд. Fr. Wegele, стр. 128.

[2]) Cp G. *Schmoller*, Strassburgs Blüte und die volkswirtschaftliche Revolution im dreizehnten Jahrh., стр. 24 и слѣд.

Эта зависимость имѣла свою причину въ томъ, что земледѣліе было исключительной основой средневѣковаго народнаго хозяйства. А это послѣднее явленіе основывалось въ свою очередь на установленномъ религіозной идеей церкви отношеніи средневѣковаго общества къ труду и собственности. Такимъ образомъ и экономическая политика приводила къ той же идеѣ, изъ которой вытекала вся средневѣковая культура,—идеѣ сверхчувственнаго божьяго государства христіанской церкви.

3. УЧЕНІЕ О БѢДНОСТИ, КАКЪ ИСТОЧНИКЪ ЦЕРКОВНАГО ВЛАДѢНІЯ ИМУЩЕСТВАМИ.

Но если трансцендентныя идеи средневѣковаго міросозерцанія, съ одной стороны, имѣли своимъ послѣдствіемъ экономически несвободное положеніе какъ государства, такъ и частныхъ лицъ, то, съ другой стороны, онѣ-же послужили основаніемъ, на которомъ выросло неизмѣримое матеріальное могущество церкви. Ученіе о бѣдности было такимъ-же обильнымъ источникомъ церковнаго міродержавства, какъ и ученіе о цѣломудріи и послушаніи. Такъ какъ церковь представляла собою осуществленіе сверхчувственной идеи, то пожертвованія имуществомъ и трудомъ, дѣлаемыя ради достиженія вѣчнаго спасенія, направились въ церковь. Посвящая себя добровольно служенію церкви, человѣкъ вмѣстѣ съ тѣмъ дѣлался слугою Христа. Стремленіе бѣдностью послѣдовать Христу выражалось дареніемъ церкви денегъ и имѣній. Сенека сказалъ когда-то, что «кратчайшій путь къ богатству есть презрѣніе богатства [1])»,—изрѣченіе, вѣрность котораго въ буквальномъ смыслѣ была на дѣлѣ блистательно доказано церковью.

Уже въ восьмомъ столѣтіи у землевладѣльцевъ было въ обычаѣ дарить церкви часть ихъ крѣпостныхъ «ради спасенія своей души», или душъ своихъ родственниковъ, или для полученія уплаты въ вѣчности [2]). Въ слѣдующія столѣтія число этихъ благочестивыхъ дареній увеличилось, причемъ въ большинствѣ случаевъ бывшіе крѣпостные становились обязанными службой въ самой легкой формѣ, именно въ формѣ такъ назы-

[1]) Ep. 63.

[2]) Würtembergisches Urkundenbuch, T. I, № 20 за 778 г.; № 24 за 779 и 780 гг.; № 29 за 786 г.; № 37 за 790; № 39 за 791 г. и многіе другіе.

ваемой Wachszinspflicht (обязанность платить восковую подать). Эта обязанность состояла въ ежегодной уплатѣ шести денаровъ, уплатѣ такой-же суммы за разрѣшеніе каждаго брака и наконецъ въ пожертвованіи отборнаго дара въ случаѣ смерти [1]). Состоятельныя духовныя лица тоже дѣлали такія пожертвованія ради спасенія души, т. е. въ надеждѣ со временемъ, послѣ смерти, получить за это отъ Бога соотвѣтствующее вознагражденіе [2]). Многіе свободные люди отдавали не крѣпостныхъ своихъ, а самихъ себя въ оброчники какой нибудь церкви или монастыря, въ особенности въ формѣ принятія на себя обязанности платить восковой оброкъ [3]). Хотя основаніемъ для добровольнаго принятія на себя такихъ служебныхъ обязанностей и была преимущественно большая обезпеченность какъ личности, такъ и собственности подъ охраною церкви, но такъ было не всегда, а частью это дѣлалось исключительно съ тѣмъ намѣреніемъ, чтобы, добровольно унижая себя служебною зависимостью отъ церкви, отдать себя на служеніе божественному основателю церкви. Выдававшие обязательство обыкновенно объясняли въ подобныхъ случаяхъ, что они принимаютъ на себя такія служебныя обязанности изъ особаго благочестія [4]), или «ради спасенія своей души», или «на пользу своей душѣ» [5]), или «движимые божественнымъ внушеніемъ» [6]). Такъ напримѣръ въ 1186 г. одна женщина изъ свободнаго сословія по имени Дута принесла свободу свою и своихъ потомковъ въ даръ «Богу и алтарю Св. Адальберта» въ Суаронѣ [7]). Въ 1166 году нѣсколько свободныхъ семей сразу «по доброй волѣ» и «для спасенія своихъ душъ»

[1]) См. объ этомъ многочисленные документы у *Лакомбле:* I, № 73 и 84 за 882 и 907 гг.; № 159 за 1014—1021 г.; № 173 за 1040 г.; № 189 за 1054 г.; № 197 за 1061 г.; № 222 за 1056—1075 г.; № 323 за 1135 г.; *Beyer*, Urkundenbuch des Mittelrheines, I, № 257 конца десятаго столѣтія; № 379 за 1084 г. и мн. другіе.

[2]) Ср. Württembergisches Urkundenbuch, I, № 34 за 778 г.; *Lacomblet*, I, № 73 и 84 за 882 и 907 г.; № 147 за 1015 г.; *Beyer*, I, № 430 за 1115 г.

[3]) Срав. объ этомъ напр. у *B. Lacomblet*, Urkundenbuch, T. I, № 15 за 794, 800 гг.; № 157 за 1020 г.; № 425 за 1166 г.; документъ монастыря Мееръ № 31 за 1244 г. въ Дюссельд. государст. архивѣ; *Beyer*, I, № 379; *Kindlinger*, Münsterische Beiträge, 2. T. Urkund., стр. 99 и 189 и мн. др.

[4]) Ср. докум. монастыря Мееръ въ Дюссел. госуд. арх. № 29 за 1236 г.

[5]) *Beyer*, Urk.; т. I. № 405 за 1102 г.

[6]) *Lacomblet*, Urkundenbuch, T. I, № 15.

[7]) l. c. I, № 239.

отдались въ подданство церкви Св. Пантелеймона въ Кельнѣ [1]). Въ тѣхъ случаяхъ, когда вмѣстѣ съ заботою о душевномъ спасеніи основаніемъ для добровольнаго подданства было также и земное самосохраненіе, послѣднее отмѣчалось въ соотвѣтствующихъ документахъ. Такъ, напр., о трехъ свободнорожденныхъ сестрахъ, которыя въ 1192 году сдѣлались оброчницами марiинскаго престола въ Кельнскомъ соборѣ, говорится опредѣленно, что онѣ сдѣлали это «для спасенія своей души и для защиты ихъ личности и имущества» [2]). Въ другомъ случаѣ, когда повидимому единственнымъ побуждающимъ мотивомъ былъ экономическій интересъ, о религіозномъ мотивѣ вовсе не говорится, а упоминается только, что свободный человѣкъ, о которомъ идетъ рѣчь, за свое добровольное подданство получилъ въ свое распоряженіе принадлежащую аббатству усадьбу [3]). Даже люди благороднаго сословія, движимые религіозными побужденіями, вступали въ отношеніе Wachszinspflicht'а къ церкви, или становились ея министеріалами. Такъ, напримѣръ, въ одномъ актѣ 905 года благородная женщина по имени Вильдрула отдается въ оброчницы церкви св. Мартина въ Мюнстерѣ со слѣдующими словами: «авторитетъ церкви ясно удостовѣряетъ, что тотъ, кто изъ любви къ Богу отрекается отъ себя самаго и отъ всего преходящаго, тотъ въ награду получитъ соотвѣтствующее вѣчное вознагражденіе» [4]). Благородная женщина именемъ Рикардисъ, которая была замужемъ за министеріаломъ монастыря св. Ирмина въ Трирѣ, послѣ смерти своего мужа, отдала себя на служеніе монастырю, «во славу царицы небесной и изъ любви къ своему мужу». Дѣти, родившіеся отъ втораго брака этой женщины со свободнымъ человѣкомъ, также добровольно вступили «въ услуженіе Пресвятой Богородицѣ», т. е. сдѣлались министеріалами того-же монастыря [5]).

Еще въ большихъ размѣрахъ, чѣмъ принесеніе въ даръ собственной особы или своихъ крѣпостныхъ, происходило дареніе церкви денежныхъ суммъ, сборовъ, рентъ и недвижимыхъ имѣній. Всѣ, кто имѣлъ личную собственность, считали нужнымъ принести часть ея въ даръ церкви, или при жизни, или въ за-

[1]) *Lacomblet,* Urkundenbuch, № 425.
[2]) L. c., I, № 536.
[3]) L. c., № 293.
[4]) *Beyer,* I, № 151.
[5]) L. c., I, № 389 за 1095 годъ.

вѣщаніи, чтобы пріобрѣсти себѣ вѣчное спасеніе души, «ибо милостыня погашаетъ грѣхи, какъ вода огонь», говорится неоднократно во вступительныхъ словахъ благочестивыхъ дареній. Духовенство поддерживало этотъ взглядъ на словахъ и на дѣлѣ. Архіепископъ трирскій Поппо, сдѣлавши пожертвованіе въ Маріинскую церковь, полагалъ тѣмъ самымъ «умастить раны своихъ грѣховъ священнымъ бальзамомъ своей милостыни». Въ одной дарственной записи, данной имъ трирскому соборному причту, онъ высказываетъ, что онъ ничѣмъ не могъ порадѣть больше о спасеніи своей души, какъ пріобрѣтя своими дарами благосклонность тѣхъ, кто будетъ непрестанно молиться за его душу. Въ одномъ документѣ Шпрингирсбахскій аббатъ выражается, что «всѣ сыны церкви должны съ великимъ раченіемъ заботиться о томъ, чтобы имущество церкви и владѣніе монастырей были охраняемы и умножались». Папа Иннокентій II въ одной дарственной записи, данной въ 1142 г. аббатству Арнштейнъ, говоритъ: «всѣмъ друзьямъ христіанской вѣры приличествуетъ любить религію и въ особенности оказывать благоволеніе достойнымъ почитанія мѣстамъ вмѣстѣ съ лицами, посвятившими себя служенію Богу». Архіепископъ майнцскій Генрихъ I высказываетъ въ одномъ документѣ 1145 года, «что въ этихъ преходящихъ вещахъ нѣтъ ничего болѣе полезнаго, болѣе пріятнаго, болѣе надежнаго для спасенія души, какъ умноженіе того, что отдано служителямъ Божіимъ». Это воззрѣніе находило себѣ повсюду отголосокъ и въ мірскомъ обществѣ. «Спасеніе души», или «любовь къ Богу» были основными мотивами безчисленныхъ пожертвованій на церкви и монастыри. Нерѣдко цѣлью ихъ являлось спасеніе не только собственной души, но и душъ умершихъ родителей и предковъ. «Пока мы живемъ на этомъ свѣтѣ, надо заботиться о томъ, какъ спасти свою душу и послѣ временной, подверженной смерти, жизни въ этомъ мірѣ найти вѣчное спасеніе». Такими или подобными словами излагалось обыкновенно введеніе въ текстъ дарственныхъ актовъ. Въ будущей жизни ожидалась щедрая расплата за лишенія, которымъ на этомъ свѣтѣ подвергался дарящій. Поэтому слова «ради спасенія души» сопровождались обыкновенно дополненіемъ «и ради полученія вѣчнаго воздаянія». Отдавали «малое за великое, земное за небесное, тлѣнное за вѣчное на алтарь всевышняго, всемогущаго Бога», какъ сказано въ дарственномъ актѣ, данномъ монастырю Прюмъ въ 720 году. Короли и императоры при своихъ пожертвова-

ніяхъ тоже высказывали надежду, что за свои дары они получатъ вознагражденіе въ будущей жизни. Король Дагобертъ въ 646 году утвердилъ учрежденіе устроеннаго его дочерью монастыря въ Трирѣ въ надеждѣ, что такое благотворительное учрежденіе будетъ способствовать, какъ благосостоянію его земнаго королевства, такъ и пріобрѣтенію имъ царства небеснаго». Въ тѣхъ-же видахъ король Пиппинъ въ 760 году утвердилъ по просьбѣ трирскаго архіепископа Віомада за его церковью ея владѣнія и права. «Мы вѣримъ, что это послужитъ къ спасенію нашей души, что мы изъ преходящихъ вещей со смиреніемъ даемъ Господу», говоритъ тотъ-же король въ дарственномъ актѣ, данномъ аббатству Прюмъ въ 762 году. Такимъ-же образомъ король Карлъ въ документѣ, выданномъ оттернбургскому монастырю въ 769 г., выражаетъ надежду, «что то, что мы даемъ и жалуемъ святымъ мѣстамъ, послужитъ къ увеличенію нашего богатства и къ упроченію нашего государства». Оттонъ I начинаетъ свой подтвердительный актъ, данный въ 948 г. монастырю Прюмъ, словами: «когда мы беремъ на себя благожелательныя и справедливыя заботы о пользахъ церкви, то мы надѣемся, что въ воздаяніе за это мы получимъ вѣчное блаженство». Оттонъ III въ актѣ, данномъ въ 993 году Эссенскому монастырю, высказываетъ, что королевскому и императорскому званію прилично, ради воздаянія въ будущей жизни, заботливо относиться къ завѣдыванію дѣлами монастырей. Также и Генрихъ II находилъ, что самая важная задача его императорскаго званія состоитъ въ томъ, чтобы заботиться о клирѣ и духовныхъ конгрегаціяхъ, ибо черезъ ихъ молитвы увеличивается его временное благополучіе и вѣчное блаженство, какъ это онъ говоритъ въ одномъ актѣ, сдѣланномъ въ 1016 году въ пользу Флоринскаго монастыря въ Кобленцѣ. Не менѣе заботились о своемъ вѣчномъ душевномъ спасеніи и послѣдующіе императоры, въ особенности Фридрихъ II, въ его многочисленныхъ дарственныхъ актахъ. Пфальцграфъ Вильгельмъ подарилъ въ 1136 году аббатству Шпрингирсбахъ лѣсъ, чтобы нищіе во Христѣ, т. е. монахи, встрѣтили его «когда нибудь въ вѣчныхъ обителяхъ радостнымъ воздаяніемъ». Въ такихъ или подобныхъ словахъ выставляются цѣли дарителей до самаго конца среднихъ вѣковъ во всѣхъ актахъ, сдѣланныхъ въ пользу церквей и монастырей. Они сдѣлались постоянными, общепринятыми фразами, которыя въ теченіи столѣтій всюду повторялись такимъ-же образомъ. Но

именно это обстоятельство лучше всего и доказываетъ на сколько общепризнаннымъ было то религіозное представленіе, которое выражалось въ этихъ словесныхъ формулахъ [1]). На сколько громадны были богатства, перешедшія къ церкви вслѣдствіе стремленія къ вѣчному спасенію души, и надежды на воздаяніе въ будущей жизни, ясно видно изъ того, что значительно большая часть сохранившихся средневѣковыхъ документовъ до первыхъ десятилѣтій двѣнадцатаго столѣтія включительно, состоитъ изъ дарственныхъ записей, актовъ о дарованіи привилегій, или подтверждающихъ ихъ актовъ въ пользу церквей и монастырей. Только съ этого времени документы все чаще и чаще содержатъ въ себѣ разнаго рода свѣтскія сдѣлки. Но все-же и въ это время продолжаются многочисленныя даренія и учрежденія «во спасеніе души и ради воздаянія въ вѣчной жизни». Наконецъ въ тринадцатомъ вѣкѣ документы о дареніи церквамъ и монастырямъ становятся рѣже и въ заключеніе сводятся въ слѣдующемъ вѣкѣ къ единичнымъ пожертвованіямъ на учрежденія памятнаго или юбилейнаго характера, или на заказныя обѣдни.

Тамъ, гдѣ этихъ благочестивыхъ пожертвованій оказывалось недостаточно для удовлетворенія желаній клира, послѣдній употреблялъ для увеличенія своихъ имущественныхъ средствъ, другіе способы,именно поддѣлку документовъ. Этотъ способъ былъ уже съ успѣхомъ испытанъ церковью относительно документовъ, имѣвшихъ обширное значеніе, каковы такъ называемыя Константиновъ дарственный актъ и дарственные обѣщанія каролинговъ. Позднѣе отдѣльные церкви и монастыри пользовались такими поддѣлками въ болѣе тѣсномъ кругу интересовъ. Такъ, въ концѣ одиннадцатаго или двѣнадцатаго вѣка, въ Гамбургско-Бременской церкви были составлены поддѣльные акты, которые должны были дать историческое основаніе притязаніямъ этой церкви на сѣверное патріаршество. Далѣе пользуются также извѣстностью документы аббатства Браувейлеръ, сфабрикованные около средины одинадцатаго столѣтія для того, чтобы оно могло присвоить себѣ нѣкоторыя имѣнія на Мозелѣ. Часто, впрочемъ, это составленіе подложныхъ документовъ было лишь формальнымъ обманомъ, такъ какъ они были только воспроизведеніемъ документовъ дѣйствительно существовавшихъ, но по какому нибудь несчастному

[1]) Ср. *G. Ulhorn*, Die christliche Liebesthätigkeit im Mittelalter, стр. 44 слѣд.

случаю уничтоженныхъ. Правда, что о такомъ возстановленіи не было объявлено, такъ что вновь сдѣланные документы считались не копіями, замѣнявшими собою потерянные оригиналы, а самими этими оригиналами. Но, вмѣстѣ съ этими формальными подлогами, нерѣдко въ благочестивыхъ цѣляхъ дѣлались и матеріальныя поддѣлки, когда въ позднѣйшіе списки старинныхъ подлинныхъ документовъ вставлялись полезныя для составителей вставки, которыхъ не было въ первоначальныхъ документахъ. Примѣромъ такого двойного обмана могутъ служить нѣкоторые документы падерборнскаго монастыря Абдинггофъ, изготовленные во второй половинѣ двѣнадцатаго столѣтія послѣ того, какъ старинные монастырскіе документы были уничтожены пожаромъ [1]). Въ нѣкоторыхъ случаяхъ обманъ выполнялся еще болѣе смѣлымъ способомъ. Въ подлинномъ документѣ оставляли начало и конецъ, соскабливая находившійся между ними текстъ, на мѣсто котораго вписывали новый, болѣе желательный. Такъ было сдѣлано напр. съ документомъ Беренгара, выданнымъ тріестскому епископству, затѣмъ съ документомъ Генриха III, выданнымъ въ 1054 году кремской церкви на Дунаѣ [2]).

Между тѣмъ и помимо этихъ подлоговъ, вслѣдствіе одной религіозной щедрости, богатство церкви въ теченіе столѣтій такъ сильно увеличилось, что имущественное положеніе какъ государства, такъ и частныхъ лицъ, было въ значительной части растрачено. Короли своими пожертвованіями церкви ради спасенія души довели себя до бѣдности. Такъ было въ особенности въ нѣмецкой имперіи, гдѣ преданность церкви проявилась съ наибольшею силою. Та-же универсальная завоевательная политика имперіи, которая привела къ политическому распаденію государства, имѣла своимъ послѣдствіемъ въ той-же мѣрѣ и экономическое ослабленіе единой имперской власти. Та-же самая политика заставила саксонскихъ императоровъ столь расточительно дарить епископамъ коронныя имущества. Поэтому послѣдующіе короли старались пріостановить постоянное уменьшеніе имперскихъ имуществъ, или по крайнее мѣрѣ быть умѣреннѣе въ своихъ дареніяхъ церкви. Генрихъ IV открыто выражалъ свое неудовольствіе на прелатовъ, разбогатѣвшихъ на счетъ короннаго имущества: «смотрите, вотъ они, завладѣвшіе

[1]) См. *R. Willmans,* Die Urkundenfälschungen im kloster Abdinghof und die vita Meinwerci въ Zeitschr. für vaterländ. Geschichte, т. 34, стр. 1—36.

[2]) Ср. *Wattenbach,* Das Schriftwesen im Mittelalter, стр. 183.

сокровищами моего государства и оставившие въ бѣдности меня и моихъ близкихъ», сказалъ онъ однажды своимъ окружающимъ, указывая на епископовъ и князей [1]). Но именно въ его царствованіе іерархическая политика требовала всего больше жертвъ изъ имуществъ имперіи. Архіепископъ кельнскій Анно воспользовался своимъ опекунскимъ управленіемъ и неопытностью молодого короля, чтобы получить запись на девятую часть всѣхъ доходовъ имперіи и укротилъ зависть другихъ епископовъ дальнѣйшимъ расточеніемъ имперскаго имущества. Во время позднѣйшей борьбы имперіи съ церковью имперскія имущества массами попадали въ разбойничьи руки. И хотя имущества, противозаконно захваченныя у короны во время этой борьбы, попали большею частію во владѣніе князей и дворянства, однако причиною ихъ потери была во всякомъ случаѣ іерархическая политика римской куріи. Эти потери, понесенныя короной въ продолженіе ея распри съ папствомъ, были такъ велики, что саксонская партія, стоявшая на сторонѣ папъ, выражалась такъ: «на будущее время наши короли должны будутъ жить скорѣе грабежомъ, чѣмъ доходами государства» [2]). Первоначально прямыя имущественныя требованія церкви были даже таковы, что исполненіе ихъ уничтожило-бы матеріальныя основы императорской власти. Такъ въ началѣ спора за инвеституру церковь требовала, чтобы епископскіе лены тотчасъ по совершеніи духовнаго посвященія переходили-бы въ распоряженіе новопосвященныхъ. Осуществленіе такого требованія передало-бы въ руки церкви непосредственное распоряженіе бо́льшею и самою цѣнною частью имперскихъ владѣній. Такимъ образомъ вопросъ объ инвеститурѣ имѣлъ столь-же большое экономическое, какъ и политическое значеніе. И хотя въ этомъ пунктѣ церковь и не могла провести своихъ притязаній, тѣмъ не менѣе нѣмецкая имперія погибла столько-же отъ экономическихъ, какъ и отъ политическихъ послѣдствій аскетическо-іерархической системы. Прямыми и косвенными ея слѣдствіями нѣмецкое королевство было наконецъ настолько лишено всякихъ средствъ, что для достиженія вновь экономической жизнеспособности потребовалось установленіе Рудольфомъ I власти своего дома. Это присвоеніе власти одному дому было столько-же экономическимъ, какъ и политическимъ обновленіемъ нѣмецкаго королевства.

[1]) *Bruno*, De bell. Sax., c. 63.

[2]) *Id.*, c. 108.

Не менѣе чѣмъ матеріальнымъ основамъ государства аскетически-іерархическая экономическая политика угрожала и матеріальному существованію частныхъ лицъ. Неизвѣстный монахъ изъ Герридена наглядно выразилъ въ одномъ примѣрѣ это противорѣчіе между церковными и частными экономическими интересами. Говоря объ умершемъ въ 1042 году епископѣ Эйхштедтскомъ, Герибертѣ, онъ высказалъ такъ: «но этотъ епископъ и всѣ его преемники строили или новыя церкви, или новые замки и крѣпости и, дѣлая это, довели простой народъ до совершеннаго обѣдненія»[1]). Поэтому понятно, что духовенство, особенно монашескіе ордена, всего больше заботившіеся объ увеличеніи своего богатства, не смотря на свои всестороннія заслуги и не смотря на ревностную церковную вѣру того времени, далеко не всегда считались желанными гостями. Когда архіепископъ кельнскій Филиппъ созвалъ цистеріанскихъ монаховъ въ Штромбергъ, находящійся въ Зибенгебирге, то вся окрестность пришла въ волненіе, опасаясь, чтобы не потернѣть отъ монаховъ имущественнаго вреда[2]). Цезарій Фонъ Гейстербахъ разсказываетъ, что когда гдѣ нибудь предполагалось основать монастырскую колонію, то міряне, опасаясь установленія владѣнія «мертвой руки», жаловались: «эти монахи пришли, чтобы обобрать насъ и нашихъ дѣтей»[3]).

Жалобы на жадность духовенства были тогда всеобщими. Императоръ Фридрихъ II съ большимъ опасеніемъ смотрѣлъ на вредное для всѣхъ возрастаніе церковнаго богатства. Въ письмѣ къ англійскому королю 1228 года онъ жаловался на корыстолюбіе римской куріи, которая старается сдѣлать императоровъ и королей своими данниками, производитъ неслыханныя вымогательства и даже захватываетъ въ свою пользу учрежденія, основанныя для бѣдныхъ и чужестранцевъ[4]). Еще болѣе горькими словами жаловался Фридрихъ на ненасытную жадность куріи въ письмѣ своемъ, адресованномъ въ 1245 году ко всѣмъ князьямъ. Англійскіе магнаты потребовали въ 1245 году отъ папскаго легата, прибывшаго въ королевство для полученія 10000 марокъ дополнительной подати въ пользу римской куріи, чтобы онъ въ теченіе трехъ дней оставилъ ихъ страну, а въ противномъ слу-

[1]) *Anonym.* Haserens. de episc. Eichst., c. 32.

[2]) *Caes. Heist.*, Dialog. mirac. dist., IV, 64.

[3]) Hom. II, 15.

[4]) *Huill. Breh.*, III, 49 и слѣд.

чаѣ грозили смертью ему и его свитѣ. Когда-же легатъ обратился къ королю, то послѣдній возвратилъ его просьбу и наконецъ выслалъ его изъ страны со словами: «Что-бъ чортъ тебя отправилъ въ адъ» [1]). На бывшемъ въ этомъ году соборѣ въ Ліонѣ англійскіе бароны заявили чрезъ своего повѣреннаго, что они не могутъ больше выносить «гнусныхъ Богу и людямъ вымогательствъ» папскихъ легатовъ, которые ежегодно увозили изъ Англіи болѣе 60000 марокъ [2]). Парижская академія въ 1255 году отказалась принять доминиканцевъ въ свое общество въ числѣ другихъ причинъ потому, что они, пробираясь въ дома, выслѣживали имущественное положеніе людей [3]).

Въ средневѣковыхъ поэтическихъ произведеніяхъ тоже во многихъ мѣстахъ высказывается неудовольствіе на корыстолюбіе духовенства. Когда Иннокентій III въ 1213 году велѣлъ поставить въ церквахъ Германіи кружки для сбора, чтобы собирать пожертвованія на крестовый походъ, а въ то-же время назначилъ Фридриха II королемъ противъ Оттона IV, то Вальтеръ фонъ-Фогельвейде сочинилъ сатирическое стихотвореніе, въ которомъ папа такими словами выражаетъ свое намѣреніе:

«ich hân zwên Almân under eine krône brâht,
daz siz riche stoeren, brennen unde wasten.
al die wîle fülle ich die kasten;
dort hân ich's in den stoc geleit, ir schaz wird aller mîn.
ir tiuschez silber vert in minen welschen schrîn.
ir pfaffen, ezzent hüenr und trinkent wîn
unde lânt die tiutschen...... vasten * [4]).

Утвержденіе папы, что онъ собираетъ деньги для освобожденія святой земли Вальтеръ считаетъ обманомъ:

«Ich waen des silbers wênic kumet ze helfe in gotes lant ** [5]).

Гуго фонъ-Тримбергъ въ своемъ «Бѣгунѣ» (Renner) насмѣшливо говоритъ:

[1]) *Math. Paris,* Hist. major., ed. W. Wats. Paris, 1644, стр. 445.

[2]) L. c., стр. 451.

[3]) *Du Boulay,* Historia univers. Parisiens. T. III, стр. 288.

*) Я привелъ двухъ нѣмцевъ подъ одну корону, для того, чтобы они разоряли, жгли и опустошали государство. А тѣмъ временемъ я наполняю свои сундуки. Я привелъ ихъ къ церковнымъ кружкамъ; всѣ ихъ богатства становятся моими; ихъ нѣмецкое серебро переходитъ въ мой итальянскій сундукъ. Попы, кушайте куръ, пейте вино, а нѣмцы пусть постятся.

[4]) *W. Willmans,* Walther von der Vogelweide, стр. 279.

[5]) Тамъ-же, стр. 280.

**) Думаю, что немного серебра дѣйствительно попадетъ въ святую землю.

«der bâbst ist sînen kinden holt
und nimt ir silber und ir golt» * [1]).

По мнѣнію «Скромности» Фрейданка, въ Римѣ позабыли о той сѣти, которою св. Петръ ловилъ рыбу. Римская сѣть ловитъ

«silber, golt, burge und lant;
daz was sant Pêter unbekant» ** [2]).

Наиболѣе горькія слова высказывалъ однако провансальскій поэтъ Пейръ Кардиналь, жившій въ первой половинѣ тринадцатаго столѣтія. «Въ прежнее время короли и императоры, герцоги, графы, комтуры и бароны пытались управлять міромъ; теперь въ немъ господствуютъ попы, дѣйствуя хищничествомъ и измѣной, лицемѣріемъ, насиліемъ и проповѣдями», говоритъ онъ въ одномъ стихотвореніи [3]). «Стервятники и коршуны не такъ чуютъ гнилое мясо, какъ попы и проповѣдники—богатаго человѣка», говоритъ онъ въ другой сирвентѣ [4]). Болѣе извѣстна обвинительная рѣчь, съ которою Данте, въ своемъ странствіи по аду, обращается къ папѣ Николаю III [5]), въ заключительныхъ словахъ которой онъ называетъ Константиновъ даръ, который для него и для его современниковъ былъ еще историческимъ фактомъ,—причиною всѣхъ золъ. Такимъ-же образомъ говорилъ о Константиновомъ дарѣ и поэтъ Фрауенлобъ [6]).

Эти сужденія мірянъ были достаточно подтверждены многочисленными заявленіями духовныхъ лицъ. Свѣтскій клиръ обвинялъ монаховъ и наоборотъ монахи — клиръ въ корыстолюбіи и роскоши. Они взаимно укоряли другъ друга, какъ богатствомъ самимъ по себѣ, такъ и его употребленіемъ. Впрочемъ, на той и на другой сторонѣ не было недостатка и въ самообвиненіяхъ. Ламбертъ фонъ-Герсфельдъ въ своихъ анналахъ за 1071 годъ говоритъ о богатствѣ монастырей: «Міръ удивлялся тому, откуда брался источникъ такого великаго богатства и почему сокровища Креза и Тантала скоплялись у частныхъ людей, притомъ у такихъ людей, которые носили на себѣ тяжкое бре-

*) Папа благосклоненъ къ своимъ дѣтямъ: онъ беретъ ихъ серебро и ихъ золото.

[1]) Ст. 9081 и сл.

**) Серебро, золото, города и земли; все это св. Петру было неизвѣстно.

[2]) Издан. Бетценбергера, 152, 20 и сл.

[3]) *Fr. Diez*, Leben und Werke der Troubadours, стр. 447.

[4]) L. c., стр. 449.

[5]) Адъ, пѣснь 19, ст. 90—117.

[6]) *V. d. Hagen*, Minnes., III, 363, № 11 и сл.

мя креста и знаки бѣдности и лживо утверждали, что они не имѣютъ ничего своего, кромѣ рясы и ежедневнаго пропитанія» [1]). Подобнымъ-же образомъ судили о монашествѣ епископы, собравшіеся въ 1123 году на Латеранскомъ соборѣ. «Намъ ничего не остается», заявили они папѣ Каликсту, «какъ сложить кольцо и посохъ и служить монахамъ. У нихъ и церкви, и усадьбы, и села, и десятины, и жертвы за живыхъ и мертвыхъ. Пренебрегая стремленіемъ къ небу, они ненасытно требуютъ себѣ правъ епископовъ, и тѣ, которые отреклись отъ міра съ его вождѣленіями, не переставая, съ жадностью стремятся завладѣть мірскими вещами». Бернардъ Клервосскій въ священномъ гнѣвѣ ратовалъ противъ богатствъ и роскоши клюнійскихъ монаховъ. Въ своей «Апологіи аббата Вильгельма изъ монастыря св. Теодериха», въ словѣ о расточительномъ великолѣпіи домовъ божіихъ, онъ бросаетъ имъ жестокое слово: «Вы на счетъ бѣдныхъ увеселяете взоры богатыхъ» [2]). Въ другой главѣ того-же сочиненія онъ говоритъ: «я-бы солгалъ, сказавши, что не видалъ такого аббата, который ѣздилъ со свитой на шестидесяти и болѣе лошадяхъ. Взглянувши на нихъ, когда они проѣзжали мимо, можно было подумать, что это ѣдутъ не отцы-монахи, а владѣтели замковъ, не руководители душъ, а князья. Данъ былъ приказъ взять съ собой столовое бѣлье, кубки, блюда, подсвѣчники и сѣдельные мѣшки, набитые не соломой для тюфяковъ, а всѣми постельными принадлежностями. Такой прелатъ не можетъ отправиться за четыре мили отъ своего мѣста жительства, не взявши съ собой всей домашней утвари, какъ будто онъ ѣдетъ на войну, или собирается переѣзжать черезъ пустыню, въ которой нельзя найти самаго необходимаго» [3]). Собравшійся въ 1261 году на Майнцскомъ соборѣ клиръ высказалъ свое неудовольствіе на корыстолюбіе и богатство монастырей съ ветхозавѣтной силой въ выраженіяхъ. Монахи присвоили себѣ многочисленные приходы и самыя крупныя имущества и ренты. Монашество сравнивали съ бегемотомъ книги Іова [4]), который хочетъ исчерпать весь Іорданъ своею пастью. Свѣтскому-же клиру оставались только скудные оборыши.

Но и къ свѣтскому клиру обращались съ жестокими словами

[1]) M. G., V, стр. 189.
[2]) Гл. 12.
[3]) Opp., т. I, стр. 541 и слѣд.; Parisiis, 1719.
[4]) Іов., гл. 40, ст. 18.

порицанія за его обмірщеніе. Въ одной, приписываемой Бернарду Клервосскому, рѣчи, которую онъ будто-бы произнесъ на Реймскомъ соборѣ, говорится о духовенствѣ: «они—служители Христа, а отдались антихристу. Отъ этого и происходитъ та кокетливая пышность, театральный видъ и королевская роскошь, золото на уздечкахъ, на сѣдлахъ и шпорахъ, которыя мы ежедневно видимъ. Оттуда-же и столы, блещущіе кубками и яствами, и званые пиры, и попойки, и цитры, лиры и флейты, полные погреба и кладовыя, бочки благовонныхъ мазей и переполненные деньгами кошельки. Таковы, и такими хотятъ быть, настоятели церквей, деканы, епископы и архіепископы». Эти люди не пасутъ стадо Господне, а рѣжутъ и душатъ его [1]). «Развѣ они не властвуютъ, какъ короли, эти гордые священники, когда они въ своемъ церковномъ служеніи вмѣсто того, чтобы стремиться къ небесному, безостановочно преслѣдуютъ презрѣнныя земныя» выгоды, жаловался Гергохъ фонъ Рейхерспергъ [2]). Каноникъ Конрадъ Мегенбергскій въ своей «Книгѣ природы», называетъ духовенство каплунами. «Они, т. е. unser prêlâten und ander pfaffen», говоритъ онъ, «unperhaft in gaistlichen werken, wan si machent niht gaistlicher kind; wolt got daz si der leipleichen auch niht machten *). Въ главѣ о пчелахъ, онъ, указывая на духовенство, жалуется: «ach got, wie wênig der peinen ze unsern zeiten ist! ez sint all peinen se websen und zuo harniz worden * [1]). Эти упреки во вредной для всѣхъ жадности клира, которому указывали на примѣръ бѣдности Христа и его апостоловъ, повторялись со всѣхъ сторонъ такъ часто, что папа Іоаннъ XXII, умершій въ 1334 г., счелъ наконецъ нужнымъ, чтобы устранить это непріятное указаніе, отвергнуть, какъ еретическое, мнѣніе, что у Христа и апостоловъ не было имущества.

Наконецъ и средневѣковая благотворительность шла прежде всего на пользу церкви, такъ какъ религіозный характеръ ея имѣлъ то послѣдствіе, что забота о бѣдныхъ и больныхъ шла

[1]) Ad. clerum in concilio Remensi congregatum; Opp., т. II, стр. 754 и сл.

[2]) De aedifico dei.

*) Наши прелаты и другіе попы безплодны въ духовныхъ дѣлахъ, ибо они не производятъ духовныхъ дѣтей. Дай Богъ, чтобы они не производили и плотскихъ.

[3]) Изд. Фр. Пфейффера, 1361, стр. 197.

*) Ахъ, Боже мой, какъ мало въ наше время пчелъ. Всѣ пчелы превратились въ осъ и шершней.

[1]) Стр. 294.

черезъ церковь. Уже древняя церковь учила, что милостыня, которая черезъ ея посредство доходила до бѣдныхъ, имѣла высшее богоугодное значеніе, чѣмъ та, которая прямо давалась бѣднымъ [1]). Въ особенности было въ обычаѣ передавать въ церковь завѣщательныя пожертвованія въ пользу бѣдныхъ, при чемъ ей поручалось и выполненіе завѣщательныхъ распоряженій. Это дѣлалось тѣмъ болѣе, что такія пожертвованія были большею частію соединены съ учрежденіемъ заупокойныхъ обѣденъ въ память умершаго. Завѣщатель, вмѣстѣ съ вкладомъ въ пользу церкви или монастыря, гдѣ должны были служиться поминальныя обѣдни за упокой его души, оставлялъ также капиталъ или земельный участокъ, денежный или натуральный доходъ съ котораго въ день поминовенія раздѣлялся между извѣстнымъ числомъ бѣдныхъ. Или-же предназначенные для бѣдныхъ вклады завѣщались церквамъ и монастырямъ на содержаніе соединенныхъ съ ними домовъ призрѣнія для бѣдныхъ и больныхъ. До конца тринадцатаго столѣтія церковь была единственнымъ учрежденіемъ, представлявшимъ достаточную гарантію относительно выполненія благотворительныхъ назначеній [2]). Вѣчное спасеніе души было исходнымъ пунктомъ, а церковь—цѣлью всей средневѣковой благотворительности.

Отношеніе между экономическимъ положеніемъ церкви и мірскаго общества можетъ быть нѣкоторымъ образомъ символически представлено церковной и свѣтской архитектурой того времени. Въ то самое время, когда замки князей и дворянства были темными, тѣсно и некрасиво построенными и самымъ скуднымъ образомъ меблированными укрѣпленіями, а бюргерскія дома, даже въ самыхъ большихъ и богатыхъ городахъ, строились изъ дерева или фахверка и покрывались соломой или дранью, въ это время были воздвигнуты большіе романскіе и готическіе соборы, которые, по возвышенности замысла, величію ихъ пространственныхъ отношеній, простотѣ и богатству выполненія, остаются и до сихъ поръ классическими образцами церковной архитектуры. А у подножія этихъ громадныхъ соборовъ располагались, какъ будто мелкія, хрупкія игрушки, дома средневѣковаго города.

---

[1]) Ср. *G. Ratzinger*, Geschichte der kirchlichen Armenpflege, 1-е изд., стр. 55.

[2]) Ср. *G. Uhlhorn*, Die christliche Liebesthätigkeit im Mittelalter, стр. 132 и слѣд.

4. СОПРОТИВЛЕНІЕ ЭКОНОМИЧЕСКИМЪ ОСНОВАМЪ РЕЛИГІОЗНОЙ ТЕОРІИ.

Однако, идеальное государство божіе могло-бы лишь тогда осуществиться въ полномъ объемѣ, когда-бы церковь сдѣлалась единственной собственницей всѣхъ движимыхъ и недвижимыхъ имуществъ и такимъ образомъ стала-бы источникомъ всѣхъ экономическихъ цѣнностей,—подобно тому какъ она стремилась быть источникомъ вѣчнаго права и всякой государственной власти,—чтобы потомъ снова возвратить всѣ эти цѣнности въ народную жизнь въ формѣ леновъ, арендъ, ссудъ и выдачъ милостыни.

По скольку фактическое имущественное положеніе церкви не достигало этой цѣли, по стольку и дѣйствительное осуществленіе христіанскаго государства божія отличалось отъ его идеальнаго образа. Поэтому разстояніе между дѣйствительностью и абстракной идеей государства божія было даже во времена высшаго могущества церкви безконечно велико. Какъ средневѣковое государство только до извѣстнаго предѣла отступило передъ аскетически-іерархической системой церкви, такъ экономическіе интересы не позволили ей на дѣлѣ дойти до послѣднихъ ея выводовъ. Въ области экономическаго производства и потребленія повторилась та-же борьба между необходимыми условіями самосохраненія и логическими требованіями идеи, какая была и въ области отношеній государственной власти.

Но это противодѣйствіе экономическихъ интересовъ вовсе не было направлено противъ системы религіознаго ученія. Напротивъ, предполагалось, что оно еще болѣе стоитъ на почвѣ церковнаго вѣроученія, чѣмъ стремленіе самой церкви къ экономическому господству; послѣднее-же признавалось вреднымъ уклоненіемъ отъ бѣдности Христа и его апостоловъ, какъ неоднократно указывалось въ вышесказанныхъ рѣчахъ о возрастающемъ богатствѣ духовенства. Это противодѣйствіе, вытекавшее изъ интересовъ экономическаго самосохраненія, не принимало въ соображеніе того, что въ виду приравненія церкви къ божественному откровенію, въ правильности чего никто не сомнѣвался, увеличеніе церковнаго имущества было единственнымъ путемъ къ послѣдованію въ бѣдности Христу и что такимъ образомъ, при этомъ предположеніи, экономическое могущество церкви являлось логически необходимымъ слѣдствіемъ аскетическаго

принципа послѣдованія Христу. Инстинктъ матеріальнаго самосохраненія дѣйствовалъ и здѣсь сильнѣе, чѣмъ логика системы, и съ успѣхомъ выходилъ изъ ея предѣловъ. И въ этомъ случаѣ полное проведеніе аскетически-іерархической системы не удалось вслѣдствіе непреодолимой природной силы — человѣческой чувственности. Изъ борьбы этихъ двухъ силъ, религіозной идеи, съ одной стороны, и природной матеріальной силы, съ другой, получилось и въ области экономической жизни среднее направленіе, ставшее руководящимъ основаніемъ для практическихъ отношеній. Какъ относительно цѣломудрія, такъ и относительно евангельской бѣдности, церковь установила рядъ степеней совершенства. Это дало ей возможность сдѣлать самыя широкія уступки земнымъ нуждамъ человѣка, не отказываясь въ тоже время отъ высшей мѣры христіанскаго совершенства, безусловнаго міро- и само-отреченія. Такимъ образомъ противодѣйствіе мірскаго духа экономическимъ принципамъ церкви на осталось безъ существеннаго вліянія на религіозную систему, хотя оно и вовсе не намѣрено было ее затрогивать.

Уступки, дѣлаемыя религіознымъ духомъ экономическимъ условіямъ существованія, равно касались какъ труда, такъ и собственности. Хотя сверхчувственная церковная религіозность и смотрѣла на трудъ самъ по себѣ лишь какъ на помѣху заботамъ о вѣчномъ спасеніи души и придавала ему нѣкоторое значеніе лишь въ качествѣ предохранительнаго средства противъ грѣховныхъ вождѣлѣній, однако матеріальныя требованія жизни были такъ настойчивы, что церковь должна была отказаться отъ чисто идейной точки зрѣнія и признать за трудомъ также значеніе и въ качествѣ матеріальнаго поддержанія жизни. Правда, эта уступка дѣлалась медленно и сквозь нее еще явственно проглядывало стремленіе къ противодѣйствію давленію жизненныхъ условій. Ѳома аквинскій опредѣленно признавалъ, что трудъ спасителенъ не только въ смыслѣ достиженія религіозныхъ цѣлей, сдерживанія чувственныхъ вождѣлѣній и пріобрѣтенія средствъ для раздачи милостыни, но что онъ дозволителенъ прежде всего для полученія средствъ къ поддержанію жизни, по крайней мѣрѣ для тѣхъ людей, которые безъ него не имѣли-бы никакихъ средствъ [1]). Но такъ какъ пріобрѣтеніе жизненныхъ средствъ должно было ограничиваться лишь самымъ необходимымъ и не

[1]) Summa theol., II, 2, quaest. 187, art. 3; quaest. 55, art. 6.

должно было стремиться къ излишнему [1]), то этимъ для пріобрѣтенія, а слѣдовательно и для труда, все-же допускался лишь незначительный просторъ. Затѣмъ сильное противорѣчіе со стороны парижскаго университета возбудило защищаемое доминиканцами и францисканцами ученіе о достоинствѣ нищенства. Споръ между обѣими партіями получилъ такое распространеніе и такой жестокій характеръ, что въ него вмѣшались и король и папа. Вильгельмъ де С-тъ Амуръ публично проповѣдывалъ въ Парижѣ противъ ученія нищенствующихъ монаховъ и, ссылаясь на священное писаніе [2]), называлъ нищенство смертнымъ грѣхомъ для тѣхъ, кто имѣетъ физическую возможность работать [3]). Какъ относительно труда, такъ и относительно владѣнія имуществомъ, аскетическая педагогика не могла удержаться сполна. И хотя личная собственность и являлась слѣдствіемъ грѣха и потому тѣмъ, кто хотѣлъ въ полномъ объемѣ выполнить послѣдованіе Христу, т. е. монахамъ, она была строго запрещена, однако церковь никогда не думала обобщать этого запрещенія. Даже и бѣлому духовенству не запрещалось владѣть личнымъ имуществомъ.

Такъ же и столь ненавидимыя церковью денежныя операціи не могли быть устранены, не смотря на всѣ запрещенія, и прежде всего отдача денегъ въ ростъ. Часто повторявшіеся запреты роста лучше всего доказываютъ его массовое распространеніе. Даже причисленная за свою строгую подвижническую жизнь къ лику святыхъ Жуетта, происходившая отъ бельгійскаго Гюи, пожелала, чтобы въ интересахъ ея дѣтей ихъ отецъ отдалъ на проценты ихъ наличныя деньги. Легенда, желая оправдать Жуэтту, говоритъ въ пополненіе къ разсказу объ этомъ обстоятельствѣ, что многіе почтенные люди поступали такимъ образомъ, потому что полученіе процентовъ считалось въ то время очень простительнымъ грѣхомъ, или совсѣмъ не считалось за грѣхъ [4]). Однако въ то время, когда жила Жуэтта, запрещеніе роста было уже признано вѣками и повсюду введено, такъ какъ она умерла въ 1228 году. Но такъ какъ и при строгомъ преслѣдованіи процентныхъ операцій, послѣднія не могли производиться безъ опасности, то требованія экономической жизни стремились къ

[1]) Summa theol., quaest. 118, art. 1.

[2]) Өессалон., I, 4, ст. 11.

[3]) *Du Boulay*, Histor. universit. Parisiens., III, ст. 295, 318 и сл.

[4]) *Bolland.* ad. 13 jan., I, 868.

тому, чтобы найти законно-дозволенный исходъ изъ такого труднаго положенія. Давно уже существовавшія рентовыя сдѣлки дали для этого первую точку опоры. И это было тѣмъ удобнѣе и цѣлесообразнѣе для торговыхъ сношеній, что натуральная рента превратилась въ денежную. Начиная съ конца тринадцатаго вѣка относительно заемнаго процента, по крайней мѣрѣ отчасти, а съ четырнадцатаго и относительно земельной ренты постепенно входило въ обычай уплачивать ихъ деньгами. Тогда экономическое равитіе устранило стѣснительныя преграды нерасторжимости, прежде всего дозволивъ дожнику погашеніе ренты. Вслѣдствіе этого, рентовая сдѣлка на столько вышла изъ границъ продажнаго договора, что отличалась отъ процентной сдѣлки только несвободностью кредитора. Правда, внѣшнія формы и выраженія договора о покупкѣ ренты сохранялись даже и тогда, когда уже давно и кредиторъ получилъ право требовать возврата капитала, слѣдовательно развилась уже чистая процентная операція. Еще въ документахъ восемнадцатаго столѣтія нерѣдко повторяются выраженія старинныхъ рентовыхъ записей, въ которыхъ не выдается заемъ за опредѣленный процентъ, но извѣстная денежная сумма уплачивается въ качествѣ покупной цѣны за опредѣленную ренту. За тѣмъ и торговый оборотъ имуществъ не былъ вполнѣ свободенъ отъ купеческихъ спекуляцій. Средневѣковой взглядъ, что цѣна экономическихъ благъ опредѣляется не по ихъ количеству и не по зависящему отъ этого количества отношенію между спросомъ и предложеніемъ, но можетъ быть опредѣлена постоянными таксами,—напрасно боролся противъ политико-экономическаго закона. Наткнувшись на непреодолимое препятствіе въ природѣ вещей, трасцендентная экономическая политика среднихъ вѣковъ должна была потерпѣть неудачу. Все, что она могла сдѣлать со своими правилами о таксахъ,—это задержать паденіе цѣнъ въ годы хорошаго урожая и самое большое задержать повышеніе цѣнъ при среднемъ урожаѣ; то есть принципъ установленія опредѣленныхъ цѣнъ могъ быть сохраненъ лишь тогда, когда не было никакой особой причины къ уклоненію отъ него. Но во время нужды или бѣдствія, т. е. именно въ тѣхъ случаяхъ, для которыхъ въ сущности эти таксы и были установлены, этотъ средневѣковой принципъ оказывался совершенно безсильнымъ. Столь часто повторяемыя средневѣковыми присутственными мѣстами распоряженія о таксахъ доказываютъ, какъ сильно было противодѣйствіе принудительному

установленію постоянныхъ цѣнъ и какъ въ окончательномъ результатѣ имущественный оборотъ и въ средніе вѣка тоже управлялся силою естественнаго опредѣленія цѣнъ по количеству наличныхъ благъ и отношенію между спросомъ и предложеніемъ. Поэтому средневѣковая экономическая политика никогда не имѣла характера чистаго натуральнаго хозяйства. Земля составляла главную цѣнность, какъ въ частномъ, такъ и въ государственномъ хозяйствѣ, но самымъ излюбленнымъ мѣновымъ средствомъ для имущественнаго оборота все-же оставались деньги.

5. УЧЕНІЕ ОБЪ ОБЩЕСТВѢ.

Представленія религіозной вѣры о происхожденіи и характерѣ государства и собственности составляли основу средневѣковаго ученія объ обществѣ. И такъ какъ ими признавалось, что и государство и собственность суть явленія противорѣчащія первобытному состоянію человѣка и происшедшія только вслѣдствіе грѣхопаденія, то ими отвергались всѣ противоположности высокаго и низкаго, свободнаго и несвободнаго, богатаго и бѣднаго, а потому, согласно съ ихъ дѣйствительнымъ смысломъ, и построенныя на этихъ противоположностяхъ общественныя, сословныя различія. Поэтому идеальнымъ образомъ общества, вполнѣ соотвѣтствующимъ этимъ положеніямъ, былъ-бы такой, при которомъ всѣ люди не зависимо отъ различія ихъ достоинства и богатства занимали-бы одинаковое положеніе, какъ это, согласно еврейскому сказанію, и было въ началѣ. Какъ въ первобытномъ состояніи различіе сословій было неизвѣстно, такъ оно было далеко и отъ христіанскаго искупленія. Какъ всѣ люди вышли изъ одной творческой руки, такъ же безразлично всѣ они должны были имѣть участіе въ искупленіи отъ грѣха и смерти.

Указывая на это равенство людей передъ Богомъ, церковь старалась, по возможности, достичь и равенства людей другъ съ другомъ. Бертольдъ Регенсбургскій увѣщевалъ неправеднаго властителя, говоря, что онъ притѣсняетъ того, den got alse wol geschaffen hât als dich und in als wol nâch im gebildet hât als dich und im als wol lîp unde sêle hât gegeben als dir und in alse wol mit sîme tôde erlôst hât als dich *) [1]). Баронамъ, гордымъ своимъ

*) Котораго Богъ такъ же сотворилъ, какъ и тебя, создалъ по своему подобію, какъ и тебя, далъ ему тѣло и душу, какъ и тебѣ, и смертію своею искупилъ его такъ же, какъ и тебя.

[1]) *Berthold von Regensburg*, т. 1, стр. 89.

благороднымъ рожденіемъ и богатствомъ, онъ говорилъ, что Богъ смотритъ только на добродѣтель. «Tugent ist bezzer dan edelkeit und richtuom, wan der ermeste kneht der tugent hât, ist gote lieber dan alle künige und herzogen, die untugenthaft sint und aller der richtuom, den sie hânt. daz sie den allen durch got gaeben, sô waere gote ein almuosen oder ein pater noster lieber von einem armen knehte, der tugenthaft waere und einen haller niht haete * [1]). Въ единствѣ религіозной вѣры сословныя противоположности должны были найти себѣ примирительное уравненіе. Аристократическій характеръ средневѣкового общества нашелъ себѣ противовѣсъ въ демократическомъ принципѣ христіанской религіозности. Поэтому церковь съ самаго начала стремилась къ тому, чтобы по возможности примирить между собою рѣзкія противоположности, существовавшія въ средневѣковомъ обществѣ, сломивши вверху произволъ властителя и подчинивши его закону, а внизу смягчивши жестокость подневольнаго положенія и поднявши несвободныхъ людей изъ сферъ дѣйствія вещнаго права. Существовавшимъ въ дѣйствительности общественнымъ разрядамъ, проникнутымъ несправедливостью и заблужденіемъ, противопоставлены были, въ качествѣ идеальныхъ образцовъ, разряды въ царствѣ Божіемъ. Такъ, напримѣръ, Бертольдъ Регенсбургскій указывалъ на ангельскіе чины, какъ на прообразъ раздѣленія человѣческаго общества. Какъ ангелы дѣлились на десять чиновъ, такъ по его взгляду и человѣческое общество должно заключать въ себѣ столько-же чиновъ или сословій. Согласно этому, духовенство—свѣтское и орденское —образуетъ два высшія сословія; за ними слѣдуетъ въ качествѣ третьяго сословія дворянство, заключающее въ себѣ императора, королей, герцоговъ, графовъ, бароновъ и господъ. Различные разряды рабочихъ людей составляли слѣдующіе шесть классовъ «in dem nidern himelriche der heiligen kristenheit ** [2]). Десятый чинъ христіанства должны-бы по настоящему составлять музыканты,

*) Добродѣтель лучше благороднаго происхожденія и богатства, ибо бѣднѣйшій рабъ, имѣющій добродѣтель, пріятнѣе Богу, чѣмъ всѣ короли и герцоги, у которыхъ ея нѣтъ, и если бы они отдали Богу все богатство, которое они имѣютъ, то все-же Богу была бы угоднѣе милостыня или молитва «Отче нашъ» отъ бѣднаго раба, который былъ-бы добродѣтеленъ и не имѣлъ-бы ни одной копѣйки.

[1]) L. c., т. II. Изд. Штробля, стр. 177.

**) Въ низшемъ небесномъ царствѣ святого христіанства.

[2]) L. c., т. II, издан. Штробля, стр. 177.

«gumpelliute, giger unde tambûrer» *). Но послѣдніе, по понятію Бертольда, измѣнили христіанству, подобно тому какъ и десятая часть ангеловъ отпала отъ Бога. Первые два чина, т. е. духовенство, должны были руководить прочими «mit geistlichem rehte unde gerichte unde mit geistlicher lêre, mit bihte unde mit predigen unde mit ander guoter lêre» ** [1]). Саксонское и Швабское Зерцала также старались выводить общественные классы изъ точки зрѣнія исторіи христіанскаго спасенія. Оба Зерцала раздѣляютъ общество, по аналогіи съ семью міровыми возрастами, на семь сословій или полковъ. Король составляетъ первый полкъ; епископы, аббаты и аббатиссы составляютъ второй; свѣтскіе князья—третій; свободные господа—четвертый; подлежащіе суду присяжныхъ свободные или полусвободные люди—пятый; вассалы и слуги—шестой и наконецъ всѣ остальные несвободные люди—седьмой [2]). Семь міровыхъ возрастовъ обоихъ Зерцалъ обозначаютъ степени, въ которыхъ, по общепринятому въ средніе вѣка мнѣнію, совершилось въ человѣческой исторіи божественное откровеніе. Такимъ образомъ соціальная политика церкви была направлена къ тому, чтобы сдѣлать изъ общества, такъ сказать, аллегорію небеснаго міра.

Какъ передъ очами Бога различія созданныхъ человѣческими руками сословій теряли всякое значеніе, такъ и передъ судомъ церкви, которой ввѣрено было намѣстничество Божіе, всѣ сословныя различія исчезали безслѣдно. Поэтому выставленныя церковью правовыя нормы стремились получить характеръ общаго, т. е. не только субсидіарнаго, но и абсолютно общаго права. Каноническое право имѣло принудительную силу для всѣхъ отношеній и для всѣхъ сословій, входившихъ въ область церковнаго права. Церковь подчинила своему праву всю народную жизнь безъ различія сословій и занятій. Король, поступившій вопреки заповѣди церкви, подлежалъ такому-же наказанію, какъ и самый незначительный человѣкъ, который оказался виновнымъ въ такомъ-же нарушеніи. «Ты будешь судить высшаго, какъ и низшаго, и ты не долженъ смотрѣть на лица», писалъ Иннокентій III къ французскому клиру, указывая на его судейскую власть надъ

*) Фигляры, музыканты и барабанщики.

**) Съ духовнымъ правомъ и судомъ, и съ духовнымъ ученіемъ, съ исповѣдью и проповѣдью и съ другого рода хорошими поученіями.

[1]) L. c. стр. 142.

[2]) Sachsensp. Landr. 1, art. 3; Schwabensp. Landr. § 2.

французскимъ королемъ. Поэтому трансцендентная соціальная политика указывала духовенству высшее мѣсто въ системѣ христіанскаго общества, какъ этого прямо требуетъ Бертольдъ Регенсбургскій въ вышеприведенныхъ словахъ. Требуемое церковью равенство правъ всѣхъ общественныхъ классовъ обозначало нечто иное, какъ равномѣрное подчиненіе всѣхъ ихъ божественной власти духовнаго сословія. Такимъ образомъ идеальная форма общества,—другими словами общество, построенное вполнѣ по образцу небеснаго царства Божія,—требовало-бы установленія ряда званій, равныхъ по своему общественному и имущественному положенію и въ равной мѣрѣ подчиненныхъ духовному званію.

Однако требованія практической жизни были слишкомъ сильны для того, чтобы церковь могла удержаться на этой чисто-идейной точкѣ зрѣнія. То соображеніе, что при всеобщей грѣховности людей, общественный порядокъ, въ которомъ не было-бы классоваго дѣленія на высшихъ и низшихъ, богатыхъ и бѣдныхъ, былъ невозможенъ, заставило церковь отказаться отъ полнаго уравненія общества и признать за сословными различіями нѣкоторое ограниченное значеніе. Правда, церковь старалась, указывая на равенство всѣхъ людей передъ Богомъ, смягчить жестокость различныхъ условій зависимости. Но перенесеніе религіознаго равенства на земной міръ было настолько мало возможно, что церковь не дѣлала и попытки практическаго его выполненія. Связанная требованіями практической жизни, она и сама не ясно сознавала соціальныя послѣдствія своей религіозной теоріи. Она никогда не принимала въ разсчетъ, что уничтоженіе всѣхъ сословныхъ степеней являлось необходимымъ слѣдствіемъ ея ученій о происхожденіи и характерѣ власти и собственности. Вообще она никогда не обосновывала ясно и систематично свою соціальную политику. Какъ иногда бывало велико сопротивленіе, оказываемое уравнительнымъ стремленіямъ церкви, можно ясно видѣть изъ стихотворенія провансальскаго поэта Бертрама де Борна, въ которомъ высказываются самыя несдержанныя мечты о томъ, какъ надо истребить богатыхъ бюргеровъ, противящихся господству дворянства, и самымъ жестокосердымъ образомъ подавить крестьянъ, стремящихся къ благосостоянію и независимости. «Расса», обращается онъ въ заключеніе къ графу Готфриду Бретанскому, «нельзя дольше терпѣть злобную сволочь, полную обмана и корысти, гордости и невоз-

держанности. Она презираетъ Бога, честность и правду и хочетъ подражать Адаму; пошли ей Богъ неудачу» [1]). Что и дѣйствительное положеніе вещей было далеко отъ идеала церкви, хотя и не въ той мѣрѣ, какъ этого хотѣлось вышеназванному поэту,—это вполнѣ доказывается всей исторіей средневѣковой экономической политики. Поэтому церковь и въ соціальномъ вопросѣ, подобно тому какъ въ области государственныхъ интересовъ, была связана силою существующихъ условій и должна была признать порядокъ сословныхъ степеней. «Wer solte uns den acker bûwen, ob ir alle herren waeret? Oder wer wolte uns die schuohe machen, ob dû waerest als du woltest» *)? спрашивалъ Бертольдъ Регенсбургскій у тѣхъ, кто былъ недоволенъ своимъ состояніемъ [2]). «Haete uns got alle ze herren gemachet, sô waere diu werlt unverrihtet unde würde ouch selten wol unde rehte stênde in dem lande» **), говоритъ онъ въ другой проповѣди противъ недовольныхъ [3]). Церковь заняла относительно общества такое-же положеніе, какъ и относительно государства. Какъ требованія дѣйствительной жизни заставили церковь отнестись съ извѣстной терпимостью къ государству, подъ условіемъ, что оно будетъ направлять свою силу на цѣли государства божія, хотя въ сущности свѣткое государство и не должно-бы имѣть въ немъ мѣста, такъ на томъ-же самомъ основаніи церковь согласилась на сохраненіе общественныхъ сословій, при условіи, что они будутъ подчинены духовному сословію, хотя сами по себѣ сословныя различія являлись въ глазахъ церкви лишь слѣдствіемъ грѣха и поэтому не входили въ ея государство божіе. Такимъ образомъ признаніе сословнаго порядка, при условіи руководительства духовенства, явилась равнодѣйствующей, которая получилась изъ борьбы идеальной религіозной метафизики съ инстинктомъ самосохраненія мірскихъ сословій.

Однако и эта цѣль на дѣлѣ могла быть достигнута лишь въ очень несовершенной степени. Дѣйствительное значеніе духо-

[1]) *Mahn*, Die Werke der Troubadours, т. I, стр. 306 и слѣд.; *Fr. Diez*, Leben und Werke der Troubadours, стр. 231.

*) Кто-бы работалъ на нашихъ поляхъ, если-бы всѣ были господами? Или кто-бы захотѣлъ шить намъ сапоги, если-бы ты былъ тѣмъ, чѣмъ ты хочешь быть?

[2]) Berthold von Regensburg, т. 1, стр. 14.

**) Если-бы Богъ сдѣлалъ всѣхъ насъ господами, то міръ былъ бы въ безпорядкѣ и въ странѣ рѣдко была бы правда.

[3]) L. c., стр. 271.

внаго сословія осталось далеко позади того его положенія, которое требовалось теоретическимъ построеніемъ общественной системы. И въ этомъ случаѣ церкви не удалось дать духовенству господствующее положеніе надъ прочими сословіями, вслѣдствіе сознанія своей силы аристократіей и экономическихъ интересовъ и стремленія къ свободѣ буржуазіи. Когда поэтъ Бартель Регенбогенъ, современникъ Фрауэнлоба, въ словахъ

«der pfaffe, riter, bûman, die drie, die sölten sîn gesellen *[1])»,

высказываетъ свое согласіе съ положеніемъ церкви о равенствѣ, то онъ вовсе не соглашается съ требуемымъ исключительнымъ положеніемъ для духовенства, такъ какъ онъ и на него распространялъ тотъ-же принципъ равенства. Саксонское Зерцало, и даже проникнутое столь церковнымъ направленіемъ Швабское Зерцало, въ установленныхъ ими рядахъ сословій тоже вовсе не ставятъ духовное сословіе на первое мѣсто. Такимъ образомъ, идеальное христіанское государство божіе и въ общественномъ устройствѣ среднихъ вѣковъ было осуществлено лишь частью и въ незначительной мѣрѣ. Въ фактически существовавшихъ общественныхъ отношеніяхъ церковь ничего не могла измѣнить. Вообще ея вліяніе ограничилось тѣмъ, что она умѣряла черезчуръ сильное ихъ напряженіе вверху и внизу, а въ средѣ данныхъ отношеній вводила въ дѣйствіе одинъ обычный законъ, одинаково управлявшій всѣми сословіями.

---

*) Попъ, рыцарь, крестьянинъ, всѣ трое должны быть товарищами.

[1]) *V. d. Hagen*, Minnes., ч. 2-я, стр. 309, 1.

V. ПРАВО.

1. ГРАЖДАНСКОЕ ПРАВО.

Основою античнаго народнаго права была идея національнаго государства. Правда, правовыя нормы древнихъ народовъ были многоразлично проникнуты религіозными представленіями. Но, такъ какъ послѣднія не имѣли въ виду ничего иного, какъ культъ національной государственной идеи, то и выраженныя въ правовыхъ нормахъ античнаго міра религіозныя представленія въ концѣ концовъ приводили тоже къ идеѣ національнаго государства. Сакральное право не только у римлянъ, но и вообще у античныхъ народовъ, составляло часть публичнаго права. Точно также и въ основу германскаго права заложены были разнообразныя религіозныя представленія, которыя и здѣсь, не менѣе чѣмъ въ античномъ народномъ правѣ, сводились къ идеѣ семьи и государственной общины. Но со времени обращенія германцевъ въ христіанство и въ особенности со времени правленія Карла Великаго, въ германское право вошли представленія христіанскаго вѣроученія, относившіяся не къ мірскому государству, а къ сверхчувственному государству божію. Со времени этого, совершеннаго каролингскимъ законодательствомъ восріятія христіанской религіозной идеи, право явилось уже учрежденіемъ не происшедшимъ вмѣстѣ съ государствомъ и подчиненнымъ его задачамъ, а, напротивъ, стоящимъ выше всякой государственной власти и установленнымъ Богомъ, какъ естественный законъ человѣческаго разума. Вмѣстѣ съ сотвореніемъ человѣка Богъ ввелъ естественное право,—говорится во вступительныхъ словахъ къ постановленіямъ Вѣнскаго собора 1267 года [1]). Слѣдовательно не государство, а Богъ былъ источникомъ права. «Got ist selve recht» [2]), говоритъ Саксонское Зерцало. «Got ist

[1]) M. G., IX. 699.

[2]) Богъ есть сама правда.

recht und recht komt von got» *),—такъ учитъ составленное между тринадцатымъ и четырнадцатымъ столѣтіями «Краткое имперское право» (Kleine Keyserrecht) [1]).

Правда, существовавшія правовыя нормы были вовсе несходны съ установленнымъ Богомъ естественнымъ правомъ. Напротивъ, онѣ появились лишь послѣ грѣхопаденія и съ учрежденіемъ государства. Со времени грѣхопаденія «люди ради нужды своей установили для себя нѣкоторый законный порядокъ»,—говоритъ вышеупомянутый Вѣнскій соборъ [2]). Поэтому, естественному праву присуща была божеская, а дѣйствующимъ законамъ, напротивъ, только человѣческая власть. Первое было поэтому поставлено выше вторыхъ и принципіально не могло быть ими нарушаемо. Однако, на дѣлѣ это произошло подъ вліяніемъ человѣческихъ грѣховъ. Положительное право всѣхъ различныхъ націй болѣе или менѣе уклонялось отъ первоначальнаго и чистаго естественнаго права. Но въ народномъ правѣ, т. е. въ совокупности тѣхъ законовъ, которые равномѣрно повторялись въ положительномъ правѣ всѣхъ народовъ, сохранилась еще связь съ общимъ всѣмъ людямъ божественнымъ естественнымъ правомъ. Поэтому одною изъ важнѣйшихъ задачъ возложеннаго на церковь божественнаго намѣстничества было возстановленіе первоначальнаго естественнаго права въ его полномъ объемѣ и устраненіе темноты, внесенной въ него черезъ человѣческій грѣхъ. Это возстановленное церковью естественное право даже стояло, въ силу своего божественнаго происхожденія, не только не ниже, но даже выше государственныхъ цѣлей. Не эти цѣли обусловливали собою нормы права, а наоборотъ, естественное право было нормою для цѣлей, къ которымъ стремилось государство.

Основами средневѣковаго права, полученными церковью отъ предыдущаго времени были римское и германское право. По отношенію къ обоимъ, религіозное воззрѣніе дѣйствовало въ двухъ направленіяхъ, отчасти сохраняя существовавшіе правовые принципы и развивая ихъ далѣе въ смыслѣ, соотвѣтствовавшемъ его духу, отчасти-же измѣняя или вовсе устраняя взгляды и правовые интересы, противорѣчившіе его религіозной системѣ. Прежде всего религіозная идея каноническаго права осуществилась въ постановленіяхъ его, касающихся личной правоспособности.

*) Богъ есть право и право идетъ отъ Бога.

[1]) Lib. I, c. 1.

[2]) L. c.

Такъ какъ основаніемъ послѣдней служило отношеніе человѣка къ Богу, то государственныя и общественныя различія не могли пріобрѣсти такого значенія, которое-бы вліяло на общую правоспособность. Въ то время, какъ римское право въ сущности ставило правоспособность въ зависимость отъ обладанія правомъ римскаго гражданства, а германское—отъ обладанія личной свободой въ средѣ народной общины,—для каноническаго права эти условія отпадали. Но церковь на томъ-же основаніи ставила другое условіе для пользованія полною личною правоспособностью, именно церковное общеніе и правовѣріе. Для исключенныхъ изъ церковнаго общенія, подпавшихъ большому отлученію, говоритъ Summa Сильвестра де Пріеріо, «двери достоинства были закрыты». Такой отлученный устранялся отъ всѣхъ публичныхъ должностей и въ особенности отъ судейской. Папа Николай I упрекалъ въ 865 году восточно-римскаго императора Михаила въ томъ, что это предписаніе апостольскаго канона не соблюдается имъ, и въ его имперіи отлученные избирались въ въ судьи. Императоръ Фридрихъ II подтвердилъ церковное правило въ конституціи 1220 г., отнявши у отлученныхъ правоспособность исполнять судейскую должность. Также и правоспособность для предъявленія жалобы и дачи свидѣтельскаго показанія зависѣла не только отъ естественныхъ условій возраста, пола, вмѣняемости и гражданской безпорочности, но также и отъ правовѣрія и общенія съ церковью. Поэтому отлученный былъ неправоспособенъ ни жаловаться въ судъ, ни быть свидѣтелемъ на судѣ [1]). Даже защита на судѣ не дозволялась отлученному. За тѣмъ они не могли ни дѣлать завѣщанія, котороебы имѣло законную силу, ни получать наслѣдства. Всего тяжелѣе были гражданскія правовыя послѣдствія отлученія для еретиковъ, такъ какъ они, сверхъ вышесказанныхъ утратъ, наказывались еще конфискаціей ихъ имущества. Если въ теченіе года они не выполняли приговора, то тѣмъ самымъ признавались лишенными чести, т. е. всѣхъ гражданскихъ правъ.

Цѣлью гражданскаго права церковь признавала осуществленіе трансцендентнаго государства божія, въ которомъ было-бы возстановлено первобытное, безгрѣшное состояніе. Согласно съ этимъ, она стремилась вывести человѣческій правовой порядокъ въ имущественной сферѣ не изъ естественныхъ экономическихъ

[1]) Срав. объ этомъ и др. Summa Сильвестра де Пріеріо, т. I, стр. 362 и сл.

условій послѣдней, но изъ сверхъестественныхъ законовъ ея трансцендентнаго міра. Съ этой точки зрѣнія она и вліяла опредѣляющимъ образомъ на область вещнаго и договорнаго права. Значеніе имущественнаго и договорнаго права ставилось въ зависимость отъ трансцендентнаго назначенія человѣка. Вообще-же въ окончательномъ выводѣ трансцендентное ученіе церкви несочувственно относилось къ понятію собственности, вслѣдствіе чего право личной собственности было ею вовсе отнято у монашествующаго духовенства, какъ представителей наиболѣе совершеннаго христіанскаго образа жизни; за тѣмъ церковь достигла полнаго исключенія изъ частной собственности нѣкоторыхъ предметовъ, находившихся въ ближайшемъ соотношеніи съ церковной жизнью. Поэтому она пыталась шире распространить понятіе римскаго права о сакральныхъ предметахъ, res divinae, res sacrae и sanctae, исключивъ возможность пріобрѣтенія частными лицами имуществъ и предметовъ, посвященныхъ службѣ Божіей и находящихся въ церковной собственности. Но такъ какъ неизбѣжныя требованія практической жизни были слишкомъ сильны, чтобы церковь могла провести общее отрицаніе частной собственности, то она условно признала ее, но въ то-же время сохранила свое принципіальное отношеніе къ ней. Изъ противорѣчія между практической необходимостью и строгой логикой своей системы церковь нашла исходъ въ томъ, что тамъ, гдѣ она не могла устранить самой частной собственности, она по крайней мѣрѣ старалась по возможности ограничить ея содержаніе и примѣненіе. Полное примѣненіе принципа собственности противорѣчило равноправности людей передъ Богомъ. Поэтому церковь прежде всего измѣнила основанія римскаго и германскаго права относительно рабовъ и военноплѣнныхъ, и пыталась вывести человѣка изъ области вещнаго права. Относительно собственности, предоставленной свободному обращенію, церковь проводила свой взглядъ, дѣйствуя какъ на содержаніе частной собственности, такъ и на способы ея пріобрѣтенія. Что касается до содержанія, т. е. правъ владѣнія и пользованія, входящихъ въ составъ понятія собственности, то она предъявила требованіе, чтобы часть пользованія собственностью была отдѣлена для религіозныхъ цѣлей. Она достигла этого установленіемъ десятины, которую она признала божественнымъ учрежденіемъ, ссылаясь на ветхозавѣтную десятину въ пользу левитовъ, и которую она требовала со всякаго имущества, могущаго быть въ пользованіи.

Такимъ-же образомъ церковь пыталась провести свои религіозные принципы и по отношенію къ пріобрѣтенію имущества. Такъ какъ по ея воззрѣнію неправильное владѣніе было грѣхомъ, то оно никакъ не могла быть узаконено давностью, которая по римскимъ воззрѣніямъ исправляла неправильности въ способѣ пріобрѣтенія права. Поэтому церковь распространяла требованіе добросовѣстности владѣнія, не только на пріобрѣтеніе по давности пользованія, гдѣ она требовалась и римскимъ правомъ, но и на пріобрѣтеніе за пропускомъ срока подачи жалобы. Въ знаменитомъ соборномъ постановленіи 1215 года [1]) папа Инокентій III высказалъ, что «поелику все, что дѣлается не по доброй совѣсти, есть грѣхъ, то и всякое недобросовѣстно происходившее давностное владѣніе недѣйствительно». Далѣе, тогда какъ римское право требовало, чтобы владѣніе было добросовѣстнымъ лишь въ началѣ давности, и не признавало, чтобы недобросовѣстность перваго завладѣвшаго могла быть обращена противъ его правопреемника, сказанное соборное постановленіе требовало, «чтобы ни одинъ изъ владѣльцевъ ни въ какой моментъ давности не сознавалъ, что онъ владѣетъ чужимъ имуществомъ». То-же постановленіе было распространено на всякое владѣніе какимъ-либо правомъ, въ особенности-же на пріобрѣтеніе по давности права на услуги (сервитуты). Еще менѣе признавала церковь право, пріобрѣтенное насильственнымъ завладѣніемъ, которое въ практической жизни среднихъ вѣковъ имѣло такое большое значеніе. Въ такихъ случаяхъ она предоставляла, какъ средство для возстановленія нарушеннаго права, принесеніе жалобы на насильственный захватъ не только противъ того, кто насильственно завладѣлъ какою либо вещью и противъ его наслѣдниковъ, но и противъ третьяго лица, пріобрѣтшаго вещь, зная о насильственномъ пріобрѣтеніи ея предыдущимъ владѣльцемъ. Чтобы еще болѣе затруднить возможность успѣшнаго захвата собственности третьихъ лицъ, каноническое право старалось измѣнить короткіе давностные сроки дѣйствующаго права, на основаніи которыхъ для пріобрѣтенія по давности требовался часто только годъ со днемъ, и ввести десяти, а въ другихъ случаяхъ двадцати- и тридцати-лѣтніе давностные сроки римскаго права. Относительно своихъ собственныхъ имуществъ церковь, какъ извѣстно, была еще осторожнѣе, такъ какъ для пріобрѣтенія ихъ по давности мірянами ставилась условіемъ сорокалѣт-

[1]) Cap. 20, X, de praescript.

нее, а для римской церкви даже столѣтнее непрерывное владѣніе. Ученіе каноническаго права о давности перешло также, хотя лишь въ отдѣльныхъ случаяхъ, и въ свѣтское право. Швабское Зерцало требовало для движимаго имущества трехъ лѣтъ, для недвижимаго, при наличности сторонъ, десяти, а при ихъ отсутствіи—двадцати лѣтъ, но при непремѣнномъ предположеніи непрерывнаго добросовѣстнаго владѣнія [1]). Что эти, вошедшія въ законъ, опредѣленія каноническаго права давали собственности и владѣнію значительно большую защиту, чѣмъ положенія римскаго и германскаго права, — это скорѣе было необходимымъ результатомъ, чѣмъ сознательною цѣлью церковнаго законодательства. Для послѣдняго, напротивъ, дѣло шло прежде всего о томъ, чтобы предотвратить возможность такого обстоятельства, что грѣхъ можетъ когда нибудь сдѣлаться причиной законнаго владѣнія имуществомъ.

Подобно тому какъ церковь вліяла въ области вещнаго права, она опредѣляла и обязательственное право, т. е. право пріобрѣтенія по договору. По древнему римскому праву только тѣ договоры имѣли законную, связывающую силу, которые были заключены согласно опредѣленной, установленной закономъ формѣ. Поэтому безформенные договоры не налагали на стороны никакихъ обязанностей, неисполненіе которыхъ могло-бы быть обжаловано. Только позднѣйшее право временъ имперіи пробило брешь въ строгомъ формализмѣ контрактовъ, во многихъ случаяхъ не требуя для заключенія договора соблюденія опредѣленной формы. Но и смягчивъ такимъ образомъ старинный формализмъ, римское право ни мало не признавало за общее правило, чтобы безформенные договоры имѣли законную силу. Древнѣйшее нѣмецкое право тоже ставило опредѣленную форму выраженія согласія или признанія условіемъ для связывающей силы договоровъ. Напротивъ, ученіе о договорахъ каноническаго права искало своихъ основъ въ религіозной идеѣ церкви и даже въ божественномъ естественномъ правѣ безгрѣшнаго первобытнаго состоянія, сохранявшемся тогда въ чистотѣ и ясности въ человѣческомъ сознаніи и нетребовавшимъ поэтому никакой сдѣлки, никакого письменнаго утвержденія и никакихъ законныхъ формъ. Въ то время согласіе воли двухъ людей не требовало законнаго удостовѣренія, такъ какъ данное слово было свято и ненару-

[1]) Landr. § 56

шимо. Эта точка зрѣнія естественнаго права, по которой всякое заявленное согласіе воли двухъ личностей было основаніемъ договора, было и точкой зрѣнія каноническаго ученія о договорахъ. Согласно съ этимъ идеальнымъ естественнымъ правомъ, каноническое право признавало данное безъ всякой формы обѣщаніе достаточнымъ основаніемъ для возникновенія обязательнаго договора. Не формальная сдѣлка, а безформенное обѣщаніе обусловливало собою, какъ училъ Ѳома Аквинскій, естественную обязанность исполненія [1]). Также и Apparatus Иннокентія IV признаетъ договоръ, заключенный безъ точнаго обозначенія условій, за естественное обязательство [2]). Позднѣйшіе юристы четырнадцатаго и пятнадцатаго столѣтій, каковы, напримѣръ, Бальдусъ де Убальдисъ и Рафаэль Куманусъ тоже признавали, что слѣдствіемъ неоформленнаго договора должна быть обязательность, связывающая контрагентовъ въ силу естественнаго права. Неисполненіе лежащаго въ основаніи договора обѣщанія было ложью и нарушеніемъ божественнаго естественнаго права. Поэтому нарушеніе безформеннаго договора было не меньшимъ грѣхомъ передъ Богомъ, чѣмъ нарушеніе договора, заключеннаго съ соблюденіемъ опредѣленныхъ законныхъ формъ, потому что «Богъ не дѣлаетъ никакого различія между простымъ словомъ и клятвой», говорится въ Glossa и Summa Генриха де Сегузія. Такимъ образомъ интересъ вѣчнаго спасенія души былъ тѣмъ рѣшающимъ основаніемъ, которое заставило каноническое право отказаться отъ условій, ставимыхъ римскимъ и германскимъ правомъ для обязательности договоровъ, и выставить, какъ общій принципъ, обязательность безформенныхъ договоровъ [3]).

Въ значительно большей степени, чѣмъ на вещное и обязательственное право распространялось вліяніе каноническаго права на семейное право, при чемъ, согласно съ религіозной идеей церкви, основныя положенія римскаго и германскаго права касательно опредѣленія цѣли брака, заключенія и расторженія его, а также обстоятельствъ, препятствующихъ совершенію брака и исключающихъ его степеней родства, были значительно измѣнены и дополнены. На это значеніе каноническаго права для средне-

[1]) Summa theolog. sec. sec. qu. 88, art. 3.

[2]) Въ гл. 13, X, de judiciis.

[3]) См. объ этомъ L. *Seuffert*, Zur Geschichte der obligatorischen Verträge; Nördlingen, 1881.

вѣковаго брачнаго права, по скольку оно касается общей связи относящихся сюда вопросовъ, было указано въ отдѣлѣ о семьѣ.

Какъ на бракъ, такъ и на наслѣдственное право и въ особенности на составленіе завѣщанія церковь смотрѣла какъ на дѣла, состоящія въ непосредственной связи съ ея религіозной идеей спасенія. Поэтому она прежде всего должна была приложить стараніе къ устраненію тѣхъ положеній дѣйствующаго права относительно наслѣдованія и завѣщательныхъ распоряженій, которыя находились въ противорѣчіи съ ея религіозной идеей. И такъ какъ съ точки зрѣнія церкви изъявленіе послѣдней воли человѣка имѣло рѣшающее значеніе для собственнаго его вѣчнаго спасенія, то она считала своею положительною задачей создать для составленія завѣщаній такія законныя формы, которыя наиболѣе соотвѣтствовали-бы религіозному характеру завѣщаній. Эти религіозныя цѣли заставили церковь прежде всего обезпечить за наслѣдодателемъ право свободнаго распоряженія оставляемымъ имъ имуществомъ, потому что только при этомъ условіи наслѣдодатель былъ въ состояніи сдѣлать послѣднія свои распоряженія, принимая во вниманіе спасеніе своей души. Наслѣдованіе по завѣщанію въ началѣ было вообще неизвѣстно германскому праву; напротивъ, на основаніи этого права порядокъ наслѣдованія опредѣлялся исключительно кровнымъ родствомъ, такъ что наслѣдодатель не имѣлъ права свободно распоряжаться оставляемымъ имуществомъ. Безъ согласія наслѣдника онъ могъ сдѣлать завѣщательныя распоряженія только относительно своего движимаго имущества и то за исключеніемъ вооруженія и вещей, переходящихъ по женской линіи. Вслѣдствіе такой несвободы распоряженія, очень затруднявшей совершеніе благочестивыхъ дареній въ пользу церкви, германское право было непріемлемо для послѣдней. Напротивъ, папа Григорій XI осудилъ ту статью Саксонскаго Зерцала [1]), которая выражала это положеніе наслѣдственнаго германскаго права, потому что она, по изложенію августинскаго провинціала Кленке, была противна дареніямъ въ пользу церкви, а слѣдовательно и заповѣди Божіей. Наоборотъ, каноническое право приняло положенія римскаго права, потому что послѣднее, за нѣкоторыми ограниченіями, обусловленными необходимостью охраненія интересовъ семьи, предоставляло наслѣдодателю свободное завѣщательное распоряженіе оставляемымъ имуществомъ.

[1]) Landr., I, 52.

Изъ тѣхъ-же религіозныхъ побужденій каноническое право стремилось къ тому, чтобы распространить по возможности шире кругъ дѣйствія завѣщательнаго права и допускать лишь такія исключительныя препятствія для пользованія имъ, которыя сами возникали изъ религіозныхъ цѣлей. Поэтому она не признавала того положенія римскаго права, которое лишало рабовъ и несвободныхъ людей правоспособности къ завѣщанію и наслѣдованію. Напротивъ, такъ какъ несвободное состояніе съ ея точки зрѣнія не имѣло никакихъ послѣдствій, ограничивающихъ общую правоспособность, то она признавала за всѣми людьми право наслѣдованія и совершенія завѣщанія, по скольку выполнены прочія необходимыя для этого законныя условія. Нѣкоторыя соборы тоже объявили это положеніе каноническаго права дѣйствующимъ закономъ въ своихъ епархіяхъ. По крайней мѣрѣ Магдебурскій соборъ 1266 г. и Лондонскій соборъ 1328 г. признали, что совершеніе завѣщанія есть общее право, при чемъ Лондонскимъ соборомъ сдѣлано было особое указаніе на несвободныхъ. Вмѣсто того церковь поставила право завѣщанія и наслѣдованія въ зависимость отъ правовѣрія, которое она и вообще ставила условіемъ общей правоспособности. Уже Ѳеодосій устранялъ еретиковъ и отступниковъ отъ права наслѣдованія. По каноническому праву составленіе завѣщанія и полученіе наслѣдства еретикомъ было даже фактически невозможно, такъ какъ все имущество его подлежало конфискаціи. Точно также еретикъ не могъ быть и свидѣтелемъ при составленіи завѣщанія. Равномѣрно каноническое право отрицало правоспособность къ составленію завѣщанія и у лихоимцевъ до тѣхъ поръ, пока они не возвратятъ, или по крайней мѣрѣ не дадутъ обѣщанія возвратить излишне ими полученное. Въ этомъ смыслѣ постановилъ свое рѣшеніе и Буржскій соборъ 1286 года, а соборы, бывшіе въ Форли въ 1286 г. и въ Беневентѣ въ 1378 году, отняли у лихоимцевъ кромѣ того и самую возможность составленія завѣщанія, такъ какъ они запретили имъ даже участіе въ этомъ дѣлѣ въ качествѣ свидѣтеля или нотаріуса.

Также и по отношенію къ вопросу о наслѣдованіи внѣбрачныхъ дѣтей въ имуществѣ ихъ естественныхъ родителей, каноническое право рѣшало его съ точки зрѣнія религіозной, тогда какъ римское право рѣшало его съ точки зрѣнія отцовской власти. Поэтому, согласно съ римскимъ правомъ, дѣти, родившіеся отъ конкубината, исключались изъ права наслѣдованія послѣ ихъ

естественнаго отца, на томъ основаніи, что они не были подчинены его власти. Но такъ какъ мать не пользовалась такою властью, то по отношенію къ ней внѣбрачнымъ дѣтямъ предоставлено было право наслѣдованія. Напротивъ, каноническое право устраняло дѣтей, рожденныхъ отъ конкубината, также и отъ наслѣдованія послѣ матери, потому что они произошли отъ недозволенной связи, противной божеской заповѣди.

Далѣе, по такимъ-же религіознымъ соображеніямъ, каноническое право поддерживало претензію церкви на участіе въ составленіи завѣщанія, такъ какъ оно требовало содѣйствія для этой цѣли духовнаго лица. Многіе соборы старались провести такое постановленіе, какъ напримѣръ соборъ въ Каселѣ 1171 года, въ Нарбоннѣ 1227 г., въ Тулузѣ 1229 года, въ Руанѣ 123: г., въ Арлѣ 1234 г., въ Трирѣ 1310 г. Соборъ въ Тулузѣ даже объявилъ недѣйствительнымъ всякое завѣщаніе, составленное безъ содѣйствія духовнаго лица. Заботясь о душевномъ спасеніи завѣщателя, каноническое право предоставляло особыя облегченія для завѣщательныхъ распоряженій, имѣвшихъ въ виду благочестивыя цѣли, такъ какъ въ этомъ случаѣ оно требовало удостовѣренія лишь двухъ свидѣтелей, которыми могли быть и женщины. Ограниченіе дареній предназначенныхъ на богоугодныя цѣли, установленное въ законодательномъ порядкѣ нѣкоторыми свѣтскими учрежденіями, было воспрещено соборами, бывшими въ Ашаффенбургѣ въ 1292 г. и въ Майнцѣ въ 1310 году, подъ угрозою отлученія и интердикта.

За тѣмъ, исходя изъ точки зрѣнія вѣчнаго спасенія души, каноническое право установило, что неотдѣленный сынъ, который по римскому праву могъ дѣлать завѣщательныя распоряженія только относительно peculium castrense и quasi castrense, съ согласія отца могъ законно завѣщать peculium adventicium. Кромѣ того въ интересѣ выполненія своей обязанности заботиться о душахъ, церковь требовала, чтобы въ каждомъ завѣщаніи была указана такъ называемая каноническая часть. Одинъ англійскій соборъ, бывшій въ Лондонѣ въ 1268 году, ссылаясь на болѣе раннее, подтвержденное свѣтскимъ закономъ опредѣленіе, заявилъ требованіе на полученіе и изъ имущества лицъ, умершихъ безъ завѣщанія, опредѣленной доли на богоугодныя цѣли. Епископу было предоставлено наблюденіе за исполненіемъ завѣщанія. На него переходило и самое исполненіе, если душеприкащики, не смотря на предварительное напоминаніе еписко-

па, медлили приступать къ дѣлу. Самый дальній срокъ, предоставленный душеприкащикамъ, былъ годовой и считался со дня смерти завѣщателя. По всѣмъ распоряженіямъ, имѣвшимъ въ виду богоугодныя цѣли, епископы уже по законамъ Юстиніана признавались законными исполнителями завѣщанія.

2. УГОЛОВНОЕ ПРАВО.

Еще значительнѣе, чѣмъ въ области гражданскаго права, было вліяніе церкви на средневѣковое уголовное право и уголовное судопроизводство. Такъ какъ цѣлью уголовнаго права было возстановленіе нарушеннаго правопорядка, то со средневѣковой точки зрѣнія руководящимъ его мотивомъ являлось возстановленіе разрушеннаго преступными дѣйствіями правопорядка христіанскаго царства божія. Эта трансцендентная цѣль уголовнаго права выразилась во всѣхъ его опредѣленіяхъ, касающихся какъ процессуальныхъ способовъ доказательства, такъ и правовыхъ основаній для опредѣленія преступности дѣйствій и наконецъ касательно наказаній.

Прежде всего, процессуальныя доказательства, которыя должны были служить фактическимъ подтвержденіемъ для постановленія рѣшенія, построены были на религіозныхъ представленіяхъ. Къ религіи прибѣгали во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда нельзя было получить доказательства черезъ свидѣтельство отъ очевидцевъ, или черезъ судебные акты. Предполагали, что въ подобныхъ случаяхъ самъ Богъ откроетъ правду и поэтому обращались непосредственно къ его помощи. Употребительными въ такихъ случаяхъ способами доказательства были очистительная присяга, судебный поединокъ и судъ божій, которые были взяты изъ древне-германскаго судебнаго процесса. Принимая присягу, обвиняемый ставилъ свое вѣчное спасеніе въ залогъ своей невиновности. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ присяга обвиняемаго должна была быть подтверждена большимъ или меньшимъ числомъ присяжныхъ поручителей, которые должны были дать клятву въ томъ, что они убѣждены въ вѣрности показанія обвиняемаго. За тѣмъ судебный поединокъ былъ обращеніемъ не къ силѣ или къ праву сильнѣйшаго [1]), а къ божественному

[1]) Такъ полагаетъ *Планкъ* въ своемъ сочиненіи: «Das deutsche Gerichtsverfahren des Mittelalters, ч. 2, стр. 146.

правосудію. Ожидали, что самъ Богъ сдѣлаетъ явнымъ дѣйствительное положеніе вещей, недоступное изслѣдованію судьи-человѣка и дастъ побѣду той сторонѣ, на которой была правда. Посредствомъ поединка желали испытать не воинскую силу, а узнать истину. «Dâ von ist der kamph gesetzet, daz ez niemen weiz wan got eine; unde dâ von suln wir got getriwen, daz er ez ze rehte scheide *)—говоритъ Швабское Зерцало [1]). Въ этомъ смыслѣ императоръ Оттонъ I учредилъ въ 967 году поединокъ для доказательства подлинности документа, Гендрихъ II въ 1019 году—для очищенія отъ подозрѣнія въ уголовномъ преступленіи. Генрихъ III въ 1054 году—для очищенія отъ обвиненія въ отравленіи и вѣроломствѣ, Фридрихъ I—для доказательства состоянія необходимой обороны въ одномъ случаѣ убійства, совершеннаго во время общаго мира. Подобно судебному поединку и судъ божій долженъ былъ примѣняться въ тѣхъ случаяхъ, когда другимъ путемъ нельзя было получить доказательства правды. Здѣсь, какъ и при поединкѣ, ожидали что при испытаніи кипящей водой или раскаленнымъ желѣзомъ, правда будетъ обнаружена непосредственнымъ вмѣшательствомъ самаго Бога въ пользу невиннаго. Правда, церковь много разъ отвергала допущеніе поединка, какъ и суда божія, въ качествѣ судебныхъ доказательствъ. Но она высказывалась противъ нихъ изъ такихъ-же религіозныхъ побужденій, изъ какихъ свѣтское законодательство стояло за ихъ допущеніе. Она называла употребленіе этихъ средствъ дерзкимъ вызовомъ Бога на совершеніе чуда и опасностью для душевнаго спасенія побѣжденной стороны. Вмѣсто нихъ она назначала обвиняемому, въ тѣхъ случаяхъ, когда никакимъ другимъ образомъ нельзя было узнать правды, очистительную присягу съ подтвержденіемъ ея присяжными поручителями. Если такимъ образомъ церковь и старалась устранить изъ уголовнаго судопроизводства поединокъ и судъ божій, то введеніемъ на ихъ мѣсто присяги, она ставила судебное рѣшеніе въ не меньшую зависимость отъ обращенія къ правосудію божію и вѣчному спасенію души. Слѣдовательно, трансцендентный характеръ процессуальныхъ средствъ открытія истины нисколько не уменьшался отъ запрещенія судебнаго поединка и суда божія.

*) Поединокъ для того установленъ, что никто не знаетъ истины, кромѣ одного Бога; а потому мы должны вѣрить, что Богъ разсудитъ по справедливости.

[1]) Гл. 340.

Еще принципіальнѣе и общѣе, чѣмъ въ опредѣленіяхъ, касающихся судебныхъ доказательствъ, выразился религіозный духъ среднихъ вѣковъ въ изложенномъ въ законахъ взглядѣ на наказуемость дѣйствія, а въ законодательныхъ основахъ — для дѣйствительнаго наказанія преступленія. Оносительно перваго вопроса, средневѣковое воззрѣніе подъ вліяніемъ христіанской религіозности, оцѣнивавшей внутреннее настроеніе человѣка, мѣрою наказуемости поступка признавало не объективный результатъ, какъ древне-германское право, а бывшую причиной этого результата субъективную волю. По воззрѣнію каноническаго права дѣйствіе получаетъ характеръ преступленія не вслѣдствіе своего объективнаго результата, а только вслѣдствіе соединеннаго съ нимъ преступнаго намѣренія. Пока въ основаніи дѣйствія не лежитъ преступное намѣреніе, до тѣхъ поръ вообще не существуетъ преступленія, даже и тогда, когда внѣшній результатъ даннаго дѣйствія ничѣмъ не отличается отъ результата дѣйствія, совершеннаго съ преступнымъ намѣреніемъ. Внутреннее настроеніе было для средневѣковаго уголовнаго права единственнымъ мѣриломъ его нравственнаго сужденія о поступкѣ. Уголовное право даже на столько мало обращало вниманія на внѣшній результатъ или фактическое положеніе дѣла, что вполнѣ приравнивало преступное намѣреніе къ самому преступленію и такимъ образомъ признавало наличность послѣдняго даже и тамъ, гдѣ намѣреніе не выходило изъ своихъ предѣловъ и вовсе не переходило въ исполненіе. Поэтому, говорило каноническое право словами Христа, «кто смотритъ на женщину съ вожделѣніемъ, уже прелюбодѣйствовалъ съ нею въ сердцѣ своемъ». Далѣе, кто клятвенно утверждаетъ что-либо, что онъ самъ считаетъ невѣрнымъ, то, если утверждаемое имъ окажется и вѣрнымъ, онъ все-же виновенъ въ клятвопреступленіи, потому что «не слово, а сознаніе дѣлаетъ человѣка клятвопреступникомъ» [1]). Съ другой стороны уголовное право среднихъ вѣковъ освобождало отъ всякой отвѣтственности того, кто хотя и нанесъ кому-либо вредъ личный или имущественный, но вина за этотъ вредъ никоимъ образомъ не могла быть на него возложена. «Никому не можетъ быть приписана вина, если она не учинена имъ завѣдомо», говоритъ каноническое право [2]). Поэтому тотъ, кто противъ своей воли учинитъ убійство, не можетъ за него быть

[1]) Decr. pars II, caus. XXII, qu. 2, c. 3.
[2]) Decr. pars II, caus. XV, qu. 1, c. 10.

подвергнутъ наказанію. Также и тотъ, кто противъ воли принужденъ будетъ къ преступному дѣянію, не можетъ подлежать за это отвѣтственности. Дѣвица, которая насильственно будетъ растлѣна, не перестаетъ отъ этого быть дѣвицею. Подобнымъже образомъ дѣянія повидимому противозаконныя, но къ которымъ совершившій ихъ былъ приведенъ ошибкой, или при совершеніи которыхъ правильная квалификація дѣянія была измѣнена подъ вліяніемъ ошибки, были или вовсе не наказуемы, или подлежали меньшему наказанію. Въ подобныхъ случаяхъ и правовыя послѣдствія, соединенныя съ даннымъ дѣяніемъ или наказаніемъ, опредѣлялись иначе, чѣмъ въ другихъ случаяхъ. Такъ, напримѣръ, въ случаяхъ путативнаго брака, кровосмѣшенія и недѣйствительнаго брака тяжелыя юридическія послѣдствія, которыя влекло за собой подобное положеніе, отмѣнялись или смягчались для введенной въ заблужденіе стороны и для рожденныхъ отъ недѣйствительныхъ браковъ дѣтей. Это воззрѣніе вело также къ очень мягкому сужденію о тѣхъ противозаконныхъ дѣяніяхъ, которыя совершены были въ безсознательномъ состояніи опьяненія. «Мудрый судья, говоритъ каноническое право [1]), не будетъ наказывать за преступленіе, совершенное въ состояніи опьяненія, но лишь наложитъ взысканіе за послѣднее». Даже тотъ, кто предпринялъ дѣйствіе само по себѣ правильное, напримѣръ наказаніе непослушнаго, но въ выполненіи его пошелъ слишкомъ далеко и, самъ того не желая, причинилъ наказанному смерть, былъ, по опредѣленію каноническаго права, невиненъ передъ милостію Божію, «ибо онъ смотритъ на волю, а не на дѣла» [2]). Вслѣдствіе такого взгляда каноническому праву было неизвѣстно правовое различіе между совершеннымъ преступленіемъ и наказуемымъ покушеніемъ, имѣющее столь важное значеніе въ древне-германскомъ и въ новѣйшемъ уголовномъ правѣ. Поэтому каноническое право не обосновывало, подобно древнегерманскому и новѣйшему, наказуемость дѣлянія преступностью его результата, но обратилось снова къ принципу римскаго права, что только преступное намѣреніе, доказанное начатымъ исполненіемъ, можетъ служить основаніемъ для примѣненія наказанія.

Основанія уголовнаго права, выработанныя въ средніе вѣка для преслѣдованія дѣяній, совершенныхъ съ преступнымъ намѣ-

[1]) Decr. pars II, caus. XV, qu. 1, c. 7.
[2]) L. c., c. 13.

реніемъ, были тоже построены исключительно на заповѣдяхъ христіанскаго вѣроученія и преступленіе считалось наказуемымъ прежде всего потому, что оно нарушало божескіе законы. Поэтому на преступленіе смотрѣли прежде всего какъ на оскорбленіе не государства, а Божества. Нарушеніе воли божіей было основаніемъ для уголовнаго преслѣдованія преступленія. Преступленіе въ качествѣ грѣха являлось предметомъ средневѣковаго уголовнаго законодательства. Всего полнѣе эта теорія наказанія была развита въ каноническомъ правѣ, но она и въ свѣтскомъ законодательствѣ нашла себѣ многостороннее подтвержденіе. Въ этомъ смыслѣ впереди другихъ шло каноническое законодательство. Оно тоже обыкновенно смотрѣло на преступленіе какъ на грѣхъ и возводило къ божескимъ заповѣдямъ внутреннее основаніе своихъ уголовныхъ опредѣленій. Религіозное воззрѣніе на право составляло также неизмѣнный основной тонъ позднѣйшихъ средневѣковыхъ законодательныхъ сборниковъ. И въ нихъ основы уголовнаго права коренились въ божественныхъ заповѣдяхъ христіанскаго вѣроученія. Однако, въ этихъ позднѣйшихъ сборникахъ религіозныя основанія уголовнаго права высказывались по поводу каждаго отдѣльнаго преступленія въ меньшей степени, чѣмъ въ каноническомъ правѣ и каролингскихъ капитуляріяхъ, а выражались больше въ общихъ вступительныхъ словахъ, относившихся ко всякаго рода преступленіямъ. Швабское Зерцало въ своемъ предисловіи всего полнѣе выразило матафизику права. Въ немъ преступленіе вообще представлялось нарушеніемъ заповѣданнаго Богомъ мира, причемъ напоминалось мирное привѣтствіе, которымъ Богъ возвѣстилъ людямъ о воплощеніи своего сына, и съ которымъ впослѣдствіи Сынъ Божій во время своей земной жизни обращался къ людямъ, а передъ вознесеніемъ своимъ на небо благословилъ своихъ учениковъ. «Daz ist alsô gesprochen: alle die diu gebot unsers herren zebrechent, die habent ouch den rehten fride gebrochen. Daz ist ouch von gote reht, swer diu gebot unsers herren zebrichet, daz man dem den himel vor besliuzet, sît uns got nu geholfen hât, daz wir mit rehtem leben unde mit fridlichem leben daz himelrich verdienen mügen» *).

*) Сказано такъ: всякій, кто нарушитъ заповѣдь Господа нашего, тотъ нарушитъ право и миръ. И со стороны Бога только справедливо, что, кто нарушилъ законъ Господа, передъ тѣмъ закрывается и царство небесное, потому что Богъ помогъ намъ въ томъ, что правою и мирною жизнью мы можемъ заслужить небесное царство.

Трансцендентная идея уголовнаго права нашла себѣ ближайшее примѣненіе по отношенію къ тѣмъ преступленіямъ, которыя прямо или косвенно касались Бога, — клятвопреступленію, волшебству, ереси и святотатству. Законъ запрещалъ клятвопреступленіе главнымъ образомъ не потому, что имъ нарушались основныя условія государственнаго порядка, вѣрность и довѣріе, а потому, что оно было оскорбленіемъ Бога и было запрещено пророками и евангеліемъ [1]). Капитулярій 789 года запрещалъ клятвопреступленіе, какъ хулу на Бога, напоминая при этомъ о второй моисеевой заповѣди. Ложную клятву любовью и истиною этотъ капитулярій называетъ также богохульствомъ, потому что Богъ есть любовь и истина [2]): «Got erloubet rehte eide unde verbiutet unrehte eide» [*]), говоритъ Швабское Зерцало [3]). Епископъ вормскій Буркгардъ въ своемъ собраніи декреталій основываетъ наказуемость ложнаго свидѣтельства на словахъ Христа, находящихся въ Евангеліи [4]). «Если-бы ложное свидѣтельство, говоритъ онъ, не было уголовнымъ преступленіемъ, то Господь въ Евангеліи конечно не причислилъ-бы его къ тяжкимъ преступленіямъ» [5]). Далѣе магія была запрещена не какъ обманное пользованіе легковѣріемъ, а какъ дьявольское искусство, такъ какъ въ возможности ея никто не сомнѣвался. Григорій I называлъ гадателей и волшебниковъ «врагами Христа» [6]). Капитулярій 789 года запрещалъ магію, какъ ненавистное Богу безнравственное дѣяніе. Поддѣльный капитулярій Бенедикта Левита называетъ магію «подговоромъ и западней древняго врага, которыми этотъ вѣроломный старается ввести въ обманъ человѣческій родъ» [7]) и запрещаетъ ее текстами изъ ветхаго и новаго завѣта [8]). Каролингскіе капитуляріи и такъ называемый Canon episcopi отличается однако отъ позднѣйшаго средневѣковаго законодательства тѣмъ, что они отрицаютъ возможность магіи и считаютъ ее обманомъ; но этотъ обманъ признавался ими, такъ же какъ и въ позднѣйшее время среднихъ вѣковъ, когда вѣрили

[1]) Decr. pars II, caus. XXII, qu. 2, c. 17.

[2]) Гл. 63.

[*]) Богъ дозволяетъ справедливую клятву и запрещаетъ несправедливую.

[3]) Гл. 147.

[4]) Der. XVI, 16.

[5]) Ср. объ этомъ 14 книгу Декреталій.

[6]) Lib. 9, ep. 47.

[7]) Benedicti caputul. additio III, c. 93.

[8]) L. c. additio II, c. 21; M. G., ll. II, pars II, c. 136.

въ дѣйствительность волшебства, за грѣхъ передъ Богомъ. Раздѣляющее это воззрѣніе Швабское Зерцало предписываетъ, что волшебника «sol man brennen, wan der hât gotes verlougent unde hât sich dem tiuvel ergeben» [1] *). Само собой разумѣется, что и ересь была запрещена, какъ богохульство, и за нее налагались тяжелыя наказанія. Императоръ Фридрихъ II въ своемъ конституціонномъ актѣ отъ 22 ноября 1220 года угрожалъ еретикамъ лишеніемъ правъ и конфискаціей имущества, потому что «гораздо болѣе тяжко оскорбленіе вѣчнаго, чѣмъ временнаго величества». Согласно конституціонному закону, изданному Фридрихомъ въ 1224 году для Ломбардіи, еретики должны были наказываться сожженіемъ или вырываніемъ языка, потому что непочтительно враждовать противъ церковной вѣры и поносить имя Божіе». Затѣмъ, только что упомянутый подложный капитулярій майнцкаго діакона Бенедикта Левита передаетъ въ точномъ изложеніи средневѣковый взглядъ на святотатство [2]). Въ немъ говорится слѣдующее: «Мы очень хорошо знаемъ, что Христосъ и церковь суть одно лицо. Поэтому, что принадлежитъ Церкви, то принадлежитъ Христу, что жертвуется Церкви, то жертвуется Христу, и что отнимается у церкви, то отнимается у Христа» [3]). Такъ же считался врагомъ божіимъ тотъ, кто поднялъ руку на лицо, посвященное Богу. Такимъ образомъ, кто причинялъ вредъ епископу или духовному лицу, тотъ «налагалъ руку на помазанника Господня и потому виновенъ въ святотатствѣ», такъ постановилъ соборъ, бывшій въ Альтгеймѣ въ 916 г. Далѣе, кто будетъ имѣть плотское сношеніе съ дѣвицей или вдовой, посвященной Богу, тотъ безчеститъ божественную святыню и тоже виновенъ въ святотатствѣ. И тотъ, кто посягаетъ на жизнь своего короля, тоже совершаетъ святотатство. Онъ доллолженъ быть наказанъ не столько за то, что онъ подвергъ опасности государственный порядокъ, сколько за то, что онъ «поднялъ руку на помазанника Господня» [4]). Альтгеймскій соборъ подтвердилъ такой взглядъ [5]). На томъ же основаніи Іо-

[1]) Гл. 305.
*) Слѣдуетъ сжечь, ибо онъ отрекся отъ Бога и предался дьяволу.
[2]) Lib. II, 404.
[3]) M. G., II, VII, pars II, 95.
[4]) Corp. jur. can. decr. pars II, caus. 22, qu. 5, c. 19.
[5]) Гл. 23.

аннъ Сольсберійскій называлъ святотатствомъ нападеніе на личность государя [1]).

Но трансцендентныя основы уголовнаго права съ неменьшею ясностью выступаютъ и въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ преступное дѣяніе не имѣло такого близкаго отношенія къ Богу,—при нарушеніи брачныхъ законовъ, или въ случаѣ преступленія противъ личности и имущества частныхъ лицъ. Такъ какъ бракъ главнымъ образомъ былъ основанъ на томъ, что онъ былъ божескимъ учрежденіемъ, то всякое нарушеніе брачныхъ законовъ считалось не столько преступленіемъ противъ условій государственнаго порядка, сколько святотатственнымъ нарушеніемъ заповѣди Божіей. Капитулярій 801 года [2]) даже запрещалъ бракъ между несовершеннолѣтними на томъ основаніи, что черезъ такія бракосочетанія можетъ произойти погибель многихъ душъ. Позднѣе въ средніе вѣка думали объ этомъ иначе и, руководясь тоже религіозными представленіями, допускали браки несовершеннолѣтнихъ. Въ виду опасности для вѣры, каноническое право запретило браки съ іудеями и язычниками. Затѣмъ многоженство было запрещено не потому, что опасались, что оно можетъ повести къ разрушенію семейной жизни, но потому, что Богъ далъ человѣку только одну жену [3]) и что новый завѣтъ его тоже запрещаетъ. Прелюбодѣяніе запрещалось не потому, что послѣдствіемъ его должно быть разрушеніе нравственнаго порядка, необходимаго для государственной и общественной жизни, но потому, что заключенный Богомъ союзъ людей не можетъ быть расторгнутъ. Кто нарушаетъ бракъ, тотъ оскорбляетъ Бога, Христа и Церковь. «Поэтому бракъ долженъ быть почитаемъ ради Бога, который его установилъ», — такъ училъ Раймондъ Сабундскій въ своей Естественной Теологіи [4]). Вообще государственная и общественныя точки зрѣнія отступали на второй планъ особенно при всякихъ плотскихъ проступкахъ. Послѣдніе, въ силу представленія о трансцендентой святости существа божія, должны были казаться самымъ ужаснымъ нечестіемъ относительно Бога. Поэтому они и наказывались самыми тяжелыми церковными наказаніями.

Съ этой-же точки зрѣнія подвергались суду и преступленія,

[1]) Polycr. 1. 6, c. 25.

[2]) Гл. 19.

[3]) Decret. Gregor. IX, lib. IV, t. 19. 8.

[4]) Tit. 319.

направленныя противъ личности или имущества другихъ людей. Такъ, убійство запрещалось прежде всего не въ качествѣ насильственнаго нарушенія государственнаго мира, а какъ преступленіе противъ Бога. Такъ какъ человѣкъ былъ подобіемъ божіимъ, то убійство человѣка являлось прежде всего поруганіемъ божественнаго первообраза. На этомъ основаніи каноническое право запрещало также убійство іудея и язычника [1]), равно какъ и убійство вора или разбойника при совершеніи преступленія, въ томъ случаѣ, если ихъ можно было поймать живыми. Церковное собраніе въ Ліонѣ, бывшее въ 1245 г., высказало, что убійство есть потому тяжелое преступленіе, что послѣдствіемъ его является не только тѣлесная смерть, но что она можетъ повести и къ душевной смерти умершаго безъ полученія церковнаго благословенія. Насколько государственная точка зрѣнія заслонялась религіозными началами уголовнаго права въ вопросѣ о преступленіи убійства, видно изъ того, что убійство отлученнаго, совершенное изъ религіозной ревности, не считалось за убійство. «На тѣхъ, писалъ въ 1090 г. папа Урбанъ II къ луккскому епископу, которые убивали отлученныхъ, ты долженъ наложить такія наказанія, которыя они заслужили по мѣрѣ ихъ намѣренія. Потому что мы не можемъ смотрѣть, какъ на убійцъ, на тѣхъ, кто, возгорѣвшись священнымъ рвеніемъ, ради матери-церкви, убивалъ отлученныхъ». Также и самоубійство, которое для теперешняго, положительнаго уголовнаго права является безпредметнымъ, на томъ-же основаніи признавалось средневѣковымъ правомъ за тяжкое преступленіе. Самоубійца черезъ лишеніе его погребенія исключался изъ церковнаго общенія и лишался церковныхъ средствъ спасенія; неудачная-же попытка на самоубійство наказывалась, какъ всякое другое преступленіе. Средневѣковыя публичныя военныя игры, турниры, были запрещены потому, что кромѣ временной жизни, они подвергали опасности и вѣчную жизнь ихъ участниковъ. Третій Латеранскій соборъ 1179 года запретилъ ихъ на томъ основаніи, что «они причиняютъ смерть многихъ людей и могутъ и души ихъ повергнуть въ погибель». Далѣе запрещеніе обмана основывалось не на государственной необходимости, а на заповѣди Божіей. Капитулярій 789 г. [2]) запретилъ употребленіе невѣрныхъ мѣръ и вѣсовъ, ибо, говоритъ онъ, ссылаясь на притчи Соломона, это ненавист-

[1]) Decr. pars 1. dist. 50, c. 40.

[2]) Гл. 73.

но Богу. «Habe rehte mâze, habe rehte wâge: sô wirt dor got mit der rehten wâge wegende unde wirt dir got gebende die rehten mâze unde wird dir got gebende lancleben hie unde ûf dem êwigen himelriche» *), говорится въ Швабскомъ Зерцалѣ [1]). Такимъже образомъ запрещеніе ростовщичества обосновано было на евангельскомъ ученіи о любви къ ближнему.

Наконецъ религіозныя-же побужденія заставили средневѣковое общество признать преступный характеръ бывшаго въ то время обычнымъ во всѣхъ прибрежныхъ странахъ береговаго права и привели къ его уничтоженію. Правда, что и раньше, въ отдѣльныхъ случаяхъ, береговой грабежъ былъ запрещенъ въ интересахъ торговой политики по отношенію къ нѣкоторымъ купцамъ и это запрещеніе жаловалось имъ въ видѣ особой привилегіи мѣстными властями, какъ, напримѣръ, оно было дано любекскимъ купцамъ королемъ датскимъ Вальдемаромъ II въ 1220 году и англійскимъ королемъ Генрихомъ III въ 1238 г. [2]). Однако общая отмѣна его совершилась въ силу религіозныхъ побужденій. Церковь взяла на себя защиту потерпѣвшихъ кораблекрушеніе и, ссылаясь на заповѣдь Божію и исходящее отъ Бога естественное право, запретила пользованіе береговымъ правомъ подъ страхомъ отлученія. Въ буллѣ, адресованной въ 1249 году къ настоятелю Рацебургскаго благочинія, Иннокентій IV называлъ береговое право несогласнымъ съ христіанской любовью, несправедливымъ и постыднымъ обычаемъ [3]). Въ 1220 году оно было запрещено Боривоемъ I мекленбургскимъ, называвшимъ его достойнымъ проклятія и презрѣнія обычаемъ, заимствованнымъ у язычниковъ [4]), въ 1253 г. архіепископомъ Альбертомъ II лифляндскимъ, эстляндскимъ и прусскимъ, въ 1254 г. епископомъ Генрихомъ курляндскимъ, употребившимъ при этомъ тѣ-же самыя слова, какъ и Боривой мекленбургскій, въ 1266 г. кардиналомъ-пресвитеромъ Гвидо и другими. Также изъ религіозныхъ побужденій запрещеніе береговаго разбоя было сначала распространено только на христіанскихъ мореплавателей. Въ 1220 году конституціоннымъ закономъ императора Фридриха II береговой разбой былъ

*) Имѣй вѣрную мѣру, имѣй вѣрные вѣсы; тогда и Богъ будетъ взвѣшивать тебя на правильныхъ вѣсахъ и дастъ тебѣ правильную мѣру и дастъ тебѣ Богъ долголѣтіе здѣсь и вѣчную жизнь въ царствѣ небесномъ.

[1]) Гл. 172.

[2]) Urkundenbuch der Stadt Lübeck, т. I, № 20 и 80

[3]) L. c., № 147.

[4]) L. c., № 21.

запрещенъ на всемъ пространствѣ имперіи, но сохраненъ по отношенію къ пиратамъ, врагамъ императора и церкви [1]). Герцогъ Святополкъ Померанскій послѣдовалъ этому примѣру въ 1248 г. въ актѣ, направленномъ ко всѣмъ вѣрующимъ во Христа, такъ что и его запрещеніе также должно было примѣняться только къ христіанскимъ морякамъ [2]). Въ позднѣйшемъ актѣ онъ даже прямо ограничиваетъ запрещеніе только ограбленіемъ христіанскихъ моряковъ [3]). Съ другой стороны, прибрежные жители оправдывали свое пользованіе береговымъ правомъ тоже религіозными мотивами, утверждая, что кораблекрушеніе есть судъ Божій, посредствомъ котораго Богъ наказываетъ людей. Съ этой точки зрѣнія запрещеніе береговаго грабежа являлось вмѣшательствомъ въ божественное правосудіе. Папскій легатъ Гвидо счелъ себя вынужденнымъ въ 1266 году опровергнуть этотъ взглядъ и запретить береговое право на сѣверныхъ берегахъ [4]). Наконецъ и наказуемость судейской подкупности и неправосудія была также основана на повелѣніи божіемъ и на божескомъ правосудіи. Указывая на послѣднее, законодательство обращалось съ судьямъ съ увѣщаніемъ разсматривать жалобы по совѣсти и безпристрастно. Карлъ Великій напоминалъ судьямъ слова Христа: «какимъ судомъ судите, такимъ будете судимы» [5]). Ссылаясь на божіе правосудіе, Саксонское Зерцало напоминало судьямъ: «Dar umme sien se sik vore alle die, den gerichte von godes halven bevolen si, das se also richten, alse godes torn unde sin gerichte gnedichlike over se irgan mute» *). Швабское Зерцало желало научить судей «wie sie ze rehte rihten süllen nâch gotes willen» **).

Изъ такого религіознаго пониманія преступленія необходимо вытекали положенія, уклоняющіяся въ разныя стороны какъ отъ древнѣйшаго, такъ и отъ новаго позитивнаго уголовнаго права. Существовавшая въ древнѣйшемъ германскомъ правѣ обширная область правонарушеній, преслѣдуемыхъ только по иниціативѣ

1) M. G., ll. II, 244.

2) Urkundenbuch der Stadt Lubeck, т. I, № 133.

3) L. c., № 202.

4) L. c., № 279.

5) Admonitio generalis 802 года.

*) Поэтому нужно всѣмъ заботится, что призваны судить отъ имени Бога, и судить такъ, чтобы Божій гнѣвъ и его судъ милостиво прошли для нихъ.

**) Какъ они должны судить праведно, согласно съ волей Божіей.

потерпѣвшаго въ порядкѣ частнаго обвиненія, почти совершенно исчезла въ вытекавшемъ изъ церковнаго пониманія преслѣдованіи путемъ обвиненія черезъ должностныхъ лицъ, изъ котораго выработалось такъ называемое оффиціальное или инквизиціонное судопроизводство, и которое въ дальнѣйшемъ развитіи замѣнило безформенную и свободную частную жалобу строго-установленной процедурой каноническаго судопроизводства. Такъ какъ преступленіемъ прежде всего и главнымъ образомъ наносился не вредъ частному лицу, а оскорбленіе Богу, то и наказаніе его не могло быть предоставлено свободному человѣческому распоряженію и усмотрѣнію, а на него слѣдовало смотрѣть какъ на право и обязанность церкви, бывшей замѣстительницей Бога. Тѣмъ-же воззрѣніемъ объясняется, что отъ игравшаго такую важную роль въ римскомъ, германскомъ и новѣйшемъ правѣ института давности для преступленія или для начатія уголовнаго дѣла, въ средневѣковомъ правѣ почти не осталось и слѣда. Такъ какъ преступленіе противъ Бога не могло покрываться давностью, а могло быть искуплено только покаяніемъ, то для давности не оказывалось примѣненія. По той же причинѣ право помилованія, которое въ римскомъ, германскомъ и новѣйшемъ правѣ признавалось основаніемъ для неисполненія наказанія, казалось недопустимымъ средневѣковому уголовному праву. За тѣмъ, религіозная идея уголовнаго права привела средніе вѣка къ тому воззрѣнію, что отвѣтственность за преступленіе не ограничивается самимъ преступникомъ, но въ нѣкоторыхъ особенно тяжелыхъ случаяхъ переходитъ также и на его потомство. Этотъ принципъ уголовнаго права дѣйствовалъ и въ античныхъ народно-правовыхъ институтахъ, особенно въ римскомъ правѣ; но въ древности онъ примѣнялся въ видахъ государственнаго интереса, а потому въ особенности въ дѣлахъ объ оскорбленіи величества. Въ средніе-же вѣка его выводили изъ ветхозавѣтныхъ представленій о божескомъ правосудіи. Слова Іеговы: «Я Господь Богъ твой, Богъ ревнитель, наказывающій дѣтей за вину отцовъ до третьяго и четвертаго рода», послужили основаніемъ этихъ принциповъ уголовнаго права. Исходя изъ этого ветхозавѣтнаго ученія, каноническое право высказывало: «во многихъ случаяхъ и по суду Божію дѣти наказываются за грѣхи ихъ отцовъ въ ихъ временныхъ благахъ, и по церковнымъ узаконеніямъ наказаніе ложится иногда не только на са-

маго преступника, но и на тѣхъ, кто отъ него происходитъ» [1]). Однимъ изъ такихъ случаевъ, въ которыхъ примѣнялся такой принципъ, была ересь, которая наказывалась конфискаціей имущества и такимъ образомъ у дѣтей наказаннаго отнималось ихъ наслѣдство. Это наказаніе должно было примѣняться даже и тогда, когда дѣти еретика были правовѣрными. Иннокентій III опредѣленно приказалъ, чтобы конфискація имущества примѣнялась, не обращая вниманія на правовѣрность дѣтей еретика. Папа Александръ IV не допускалъ потомковъ еретиковъ къ занятію никакихъ духовныхъ должностей и мѣстъ. Далѣе, въ случаѣ, если бы церковный староста или попечитель, или вассалъ церкви, совершилъ убійство духовнаго лица, принадлежащаго къ той же церкви, то наказаніе за это, согласно постановленію четвертаго латеранскаго собора 1216 г., должно было распространяться и на его потомство до четвертаго поколѣнія. До четвертаго поколѣнія никто изъ потомковъ преступника не могъ быть принятъ въ какую-либо духовную коллегію или избранъ на высшую должность какого нибудь ордена. Еще болѣе общее примѣненіе этотъ принципъ уголовнаго права получилъ въ постановленіяхъ, касающихся внѣбрачныхъ дѣтей. Въ средніе вѣка за ними не только не признавалось права на наслѣдство, но на нихъ въ теченіи всей ихъ жизни лежало пятно. Саксонское и Швабское Зерцала признавали внѣбрачныхъ дѣтей лишенными правъ и ставили ихъ рядомъ съ ворами и разбойниками. Только вступленіемъ въ законный бракъ могло быть смыто пятно ихъ рожденія. Чтобы быть допущенными въ духовное званіе, они должны были получить особое разрѣшеніе: для четырехъ низшихъ степеней отъ епископа, а для трехъ высшихъ отъ папы.

Наконецъ религіозный взглядъ на преступленіе приводилъ также къ выходившему изъ религіозной точки зрѣнія взгляду на цѣль и примѣненіе наказанія. Такъ какъ на преступленіе смотрѣли какъ на прегрѣшеніе противъ Бога, то главною цѣлью его наказанія было не удовлетвореніе потерпѣвшаго, какъ въ германскомъ правѣ, и не возстановленіе нарушеннаго государственнаго порядка, какъ въ новѣйшемъ правѣ, а удовлетвореніе оскорбленнаго божескаго правосудія. Такимъ образомъ, въ то время какъ древнегерманское право имѣло преимущественно въ виду возстановленіе нарушеннаго преступнымъ дѣйствіемъ положенія вещей и поэтому главное вниманіе обращало на причинен-

[1]) Corp. jur. c. decret. Gregor. IX, lib. V, tit. VII, c. 10.

ный вредъ, опредѣляя послѣдній всегда въ экономическихъ цѣнностяхъ,—каноническое право могло достигать своей цѣли наказанія лишь въ томъ случаѣ, если оно требовало духовнаго удовлетворенія за преступленіе. Правда, требованія практическихъ жизненныхъ интересовъ дѣлали необходимымъ также и примѣненіе свѣтскихъ наказаній. Однако-же, такъ какъ центръ тяжести наказанія заключался въ удовлетвореніи оскорбленнаго божескаго правосудія, то церковное покаяніе составляло главную цѣль средневѣковаго уголовнаго судопроизводства. Германская система вознагражденія была замѣнена идеей религіознаго удовлетворенія. Наказанія, употреблявшіяся церковью для достиженія этой цѣли, были: большое и малое отлученіе, т. е. отстраненіе на всю жизнь или на время отъ церковнаго общенія, аскетическія покаянныя дѣйствія въ видѣ поста, молитвы и раздачи милостыни, основаніе богоугодныхъ учрежденій, заточеніе въ монастырѣ и т. п.

Средневѣковое уголовное правосудіе нашло себѣ опору въ правосудіи божіемъ, въ ученіи о страшномъ судѣ. Послѣдній является окончательнымъ приговоромъ, завершеніемъ карающаго правосудія. На этомъ судѣ всѣ преступленія, ускользнувшія отъ земныхъ судей и не получившія возмездія на землѣ, должны быть открыты и наказаны вѣчнымъ осужденіемъ. На вѣчное осужденіе всѣ средневѣковыя опредѣленія уголовнаго права указываютъ какъ на послѣднее и безусловно неизбѣжное наказаніе всѣхъ злыхъ дѣлъ. Вѣчное осужденіе было центральнымъ пунктомъ системы средневѣковыхъ наказаній; всѣ остальныя наказанія имѣли лишь одну цѣль,—спасти преступника отъ этого послѣдняго страшнаго наказанія. Когда божеское правосудіе было удовлетворено духовнымъ наказаніемъ, то преступникъ вмѣстѣ съ тѣмъ достигалъ и сохраненія своего вѣчнаго спасенія. Даже самыя тяжелыя наказанія, налагаемыя церковью на преступника, имѣли въ виду эту двойную цѣль. Отлученіе, объяснялъ папа Урбанъ II въ одномъ изъ своихъ писемъ, есть нѣчто иное, чѣмъ уничтоженіе, «ибо, говоритъ апостолъ, отлученный претерпѣваетъ это наказаніе лишь для того, чтобы душа его была спасена въ день Господень. Поэтому отлученіе есть средство исправленія, а не оружіе погибели». Такимъ образомъ средневѣковое уголовное право придавало субъективному намѣренію столь-же важное значеніе при наказаніи, какъ и предшествовавшему преступному дѣянію. Руководящею мыслью духо-

внаго наказанія была задача исправленія: «Строгость наказанія должна быть цѣлительнымъ средствомъ для того, чтобы исправить злодѣя и привести его къ добру», говоритъ Граціановскій декретъ.

3. ПРЕДѢЛЫ ВЛАСТИ ЦЕРКВИ И СОПРОТИВЛЕНІЕ ГОСУДАРСТВА.

Изъ этого трансцендентнаго представленія о свѣтскомъ правѣ съ логической послѣдовательностью вытекало то, что компетенція церкви и въ особенности папскаго престола, была распространена на всю область гражданскаго и уголовнаго права. Такъ какъ источникомъ права былъ Богъ, то папа въ силу переданнаго ему званія намѣстника божія, могъ предъявить права на высшую на землѣ законодательную и судебную власть. Законодательство и судъ являлись частью переданной церкви общей божественной власти. Всѣ остальныя власти, по строгой логикѣ религіозной системы, могли только изъ этого источника получать свои законодательныя и судебныя права. «Законъ (свѣтскій), какъ объяснялъ умершій въ 1271 году кардиналъ-епископъ Генрихъ де Сегузіо, «есть служанка, находящаяся на службѣ у каноническаго права». Такимъ образомъ лишь съ установленіемъ неограниченной законодательной и судебной власти церкви могла быть достигнута та цѣль, достиженіе которой требовалось правовой идеей сверхчувственнаго государства божія. «Земное правосудіе», высказалъ кардиналъ-епископъ Порто въ засѣданіи римской консисторіи въ 1302 г., «принадлежитъ по праву папѣ, какъ намѣстнику Христа и апостола Петра, и кто это отрицаетъ, тотъ грѣшитъ противъ члена символа вѣры, въ которомъ говорится, что Христосъ судитъ живыхъ и мертвыхъ» [1]). Церковь отвергала всякое принципіальное ограниченіе ея верховной судебной власти. Та статья Саксонскаго Зерцала, которая ограничивала папскую власть въ Саксоніи, высказывая, что папа не можетъ уменьшить ея правъ, была въ 1374 году предана анаѳемѣ Григоріемъ XI [2]). Августинскій провинціалъ Кленке въ составленномъ имъ сборникѣ статей Саксонскаго Зерцала, противорѣчащихъ каноническому праву, замѣтилъ по это-

[1]) Pars II, caus. XXIII, 9, 4, c. 25.

[2]) *Hefele*, Konziliengeschichte, ч. 6, стр. 511.

[3]) Саксонское Зерцало, Landr. 1, 3, § 3.

му поводу, что даже императоръ представляетъ свои законы на разсмотрѣніе папы [1]). Юрисдикція государства должна быть сохранена только по отношенію къ примѣненію и исполненію законовъ, такъ какъ исполнительная власть, по принятому взгляду, была изъята у церкви словами Христа къ Петру: «вложи мечъ твой въ ножны». Въ частности относительно уголовной компетенціи основаніе правъ церкви заключалось въ понятіи грѣха. Такъ какъ на основаніи средневѣковаго воззрѣнія всякій проступокъ былъ возстаніемъ человѣка противъ Бога, слѣдовательно грѣхомъ, то церковь, какъ единственная обладательница благодатнаго средства отпущенія грѣховъ, стремилась присвоить себѣ все уголовное правосудіе въ полномъ его объемѣ. «Папѣ принадлежитъ право изслѣдованія и суда надъ всѣмъ земнымъ, поскольку оно касается грѣха», высказалъ кардиналъ Порто на вышесказанномъ засѣданіи римской консисторіи.

Конечно, дѣйствительное положеніе вещей настолько отвѣчало этимъ требованіямъ церкви, насколько каноническое право сдѣлалось въ средніе вѣка гражданскимъ и уголовнымъ правомъ. Теоретическое и техническое развитіе послѣдняго въ существѣ дѣла шло отъ церкви. Матеріальное и формальное право существенно основано было на положеніяхъ, развитыхъ церковными органами, и на выработанномъ церковными судами процессуальномъ порядкѣ. Но какъ бы рѣшительно церковь ни признавала себя источникомъ всякаго мірскаго права, однако послѣднее не только во всемъ своемъ содержаніи, но и въ наиболѣе значительной его части, не было созданіемъ церкви. Напримѣръ, гражданское и вообще мірское право восходило къ другому болѣе древнему источнику, именно, къ общему благу, государственному и общественному. Церковь нашла основанія вещнаго, обязательнаго, семейнаго и наслѣдственнаго права, а также основанія уголовнаго права касательно личной правоспособности, методовъ судебнаго слѣдствія, наказуемости преступныхъ дѣяній и способовъ наказанія, готовыми въ значительной мѣрѣ и въ цѣльномъ видѣ въ римскомъ правѣ, а въ меньшей мѣрѣ—въ германскомъ. Поэтому законодательная дѣятельность церкви должна была въ сущности ограничиться соединеніемъ уже имѣвшихся основъ права съ системой ея ученія. Впрочемъ, установленіе такого соединенія потребовало въ отдѣльныхъ случаяхъ измѣненія, или даже совершеннаго уничтоженія опредѣленій, существовавшихъ

[1]) *Chr. L. Scheidt*, Bibl. historica Goettingensis, стр. 69.

въ законѣ, или въ обычномъ правѣ. Напротивъ, тѣ правовыя положенія, которыя совпадали съ цѣлями церкви или были для нихъ безразличны, остались нетронутыми религіознымъ духомъ. Такимъ образомъ дѣйствующее средневѣковое право вело свое происхожденіе большею частью не отъ религіозныхъ идей церкви, а отъ государственныхъ и экономическихъ интересовъ.

Какъ относительно законодательства, такъ и въ области юридической практики, вліяніе религіозной идеи, не смотря на свою обширность, все-таки осталось далеко позади той цѣли, къ которой стремилась церковь. И въ области юридической дѣятельности требованія практическихъ условій противодѣйствовали проведенію строгой логики системы. Трагическое противорѣчіе между логическими абстракціями религіозной идеи и эмпирическими условіями дѣйствительной жизни, выступавшее одинаково рѣзко во всѣхъ областяхъ средневѣковой культуры, повторилось также и въ области юридической дѣятельности среднихъ вѣковъ. Хотя мірское государство и признавало божественное происхожденіе права и божественное намѣстничество церкви, тѣмъ не менѣе необходимость самосохраненія заставляла его предъявлять требованіе юрисдикціи для себя и защищать его противъ притязаній церкви. Государственно-правовое основаніе для своего требованія самостоятельной судебной власти имперія нашла въ верховной власти римской имперіи, которой она считалась продолженіемъ. Въ качествѣ наслѣдниковъ древне-римскихъ кесарей, императоры выставили неограниченную власть послѣднихъ противъ притязаній церкви. Юстиніановское положеніе, «что одобряетъ государь, то имѣетъ силу закона», повторено было въ 1158 году Фридрихомъ I на Ронкальскомъ полѣ. «Твоя воля есть право», добавилъ къ этому юстиніановскому изрѣченію миланскій архіепископъ въ своей рѣчи къ Фридриху. Такимъ образомъ, императорская власть признавала себя источникомъ всякаго права въ той-же мѣрѣ, въ какой и папство предъявляло притязаніе на то-же самое. «Всѣ права государь носитъ въ своемъ сердцѣ, самъ-же государь свободенъ отъ всякихъ законовъ», онъ есть «живой законъ», говорятъ часто повторяемыя формулы преданныхъ императору глоссаторовъ.

Подобно имперіи, и территоріальныя власти оказывали сопротивленіе власти церкви, какъ въ законодательствѣ, такъ и въ примѣненіи законовъ. Уже относительно общихъ основаній правоспособности, территоріальные законы, по крайней мѣрѣ отчасти,

довольно значительно отступали отъ каноническаго права, такъ какъ они, напримѣръ Саксонское Зерцало, ставили лишеніе или уменьшеніе правоспособности въ зависимость отъ исключенія не изъ церковнаго, а изъ гражданскаго общенія, именно отъ объявленія королевской опалы [1]). Григорій XI осудилъ это положеніе Саксонскаго Зерцала въ своей буллѣ 1374 года [2]). Чтобы защититься отъ притязаній духовныхъ судовъ, Саксонское Зерцало запретило мірянамъ въ ихъ взаимныхъ спорахъ, подлежавшихъ вѣдѣнію свѣтскихъ судей, обращаться къ духовному суду [3]). Вообще Саксонское Зерцало, какъ замѣтилъ уже древнѣйшій его переводчикъ, почти не обращало вниманія ни на римское, ни на каноническое право [4]). Юлихское мѣстное право, первое изданіе котораго восходитъ къ четырнадцатому вѣку, запретило мірянамъ, подъ страхомъ штрафа въ пять марокъ, вызывать другъ друга въ духовный судъ. Только изслѣдованіе свѣтскаго судьи должно было рѣшать, подлежитъ ли спорный вопросъ разрѣшенію свѣтскаго или духовнаго суда [5]). За тѣмъ часть французскихъ бароновъ заключила между собою въ 1246 году договоръ, въ силу котораго никто не могъ, подъ страхомъ конфискаціи имущества и лишенія одного изъ членовъ тѣла, обращаться въ духовный судъ по другимъ дѣламъ, кромѣ дѣлъ касающихся ереси, брака и лихоимства [6]). Около того-же времени англійскій король издалъ повелѣніе, чтобы никто изъ мірянъ не обращался къ духовнымъ судамъ иначе, какъ по обстоятельствамъ, касающимся брака и завѣщаній. Города тоже съ большимъ упорствомъ старались противопоставить свою судебную власть епископской. Любекское право установило такое-же запрещеніе, какъ и Саксонское Зерцало [7]); тоже самое сдѣлали Гамбургскіе статуты [8]).

Часто не довольствовались тѣмъ, чтобы защитить мірянъ отъ вмѣшательства духовнаго судьи, но въ нѣкоторыхъ случаяхъ пытались подчинить и духовенство вѣдѣнію свѣтскихъ судовъ. Англійскій король Генрихъ II въ Кларендонскихъ конституціонныхъ де-

[1]) Саксон. Зерцало, Landr. 3, 63, § 2.
[2]) *Scheidt*, l. c., стр. 106.
[3]) Landr., 3, 87.
[4]) *Homeyer*, Sachsenspiehel, т. I, стр. 22.
[5]) *Lacomblet*, Archiv., etc., т. I, стр. 116, ст. 6.
[6]) *Huill.-Bréh.*, Hist. dipl., VI, стр. 467 и слѣд.
[7]) Кодексъ, III, ст. 365.
[8]) IX, 15.

кретахъ 1164 г. провелъ свое, высказанное еще за годъ передъ тѣмъ, желаніе, чтобы духовныя лица, виновные въ преступленіи, теряли-бы свою исключительную подсудность духовному суду, и, послѣ предварительнаго лишенія духовнаго сана, передавались-бы въ вѣдѣніе королевскихъ судей. Папа Урбанъ III въ 1186 году письменно жаловался Фридриху I, что въ Туринѣ и въ Иврeѣ духовныя лица вызываются въ свѣтскіе суды. Такую-же жалобу возобновилъ папа Григорій IX въ 1236 и 1238 годахъ передъ Фридрихомъ II относительно духовенства королевства Сициліи [1]). Папа Гонорій III дѣлалъ въ 1217 году такой-же упрекъ богемскому королю Оттокару I-му. Многолѣтніе переговоры между ними закончились однако конкордатомъ 1221 года, въ которомъ король опредѣленно отрекся отъ права суда надъ духовенствомъ.

Въ спорахъ, касающихся имущественныхъ правъ между духовными лицами и мірянами, постояннымъ принципомъ было то, что жалобы на первыхъ должны были подаваться духовному, а на вторыхъ — свѣтскому судьѣ [2]). Но бывало и такъ, напр. въ Любекѣ, что въ подобныхъ случаяхъ созывалось судебное присутствіе, состоявшее изъ равнаго числа гражданскихъ и духовныхъ судей [3]). Напротивъ, дарованное Оттономъ младенцемъ городу Брауншвейгу въ первой половинѣ тринадцатаго столѣтія городовое право устанавливало, что гражданинъ можетъ подвергнуть аресту и задержанію своего должника изъ духовныхъ лицъ, не обращаясь къ суду епископа [4]). Въ имущественныхъ спорахъ между гражданами и церковными министеріалами въ предѣлахъ Бременской территоріи дѣло рѣшалось свѣтскимъ судомъ.

Вслѣдствіе того, что свѣтскіе суды присвоивали себѣ подсудность въ вопросахъ вещнаго права, послѣднее было построено на принципахъ, значительно отклоняющихся отъ основаній каноническаго права. Это проявлялось въ особенности въ дѣлахъ о пріобрѣтеніи имущества на основаніи давности владѣнія. По этому вопросу церковь лишь медленно и не вполнѣ могла осу-

[1]) *Huill.-Bréh.*, Hist. dipl., IV, 2, стр. 812; V, стр. 253.

[2]) Ср. Hamburger Urkundenbuch, стр. 613.

[3]) Urkundenbuch der Stadt Lubeck, т. I, № 24.

[4]) Art. 19, Urkundenbuch der Stadt Braunschweig, изд. Л. Гензельманомъ, т. I, стр. 5.

[5]) Bremisches Urkundenbuch, т. I, № 172.

ществить тѣ два условія, которыя она считала необходимыми: долголѣтнее владѣніе и добросовѣстность его. Въ началѣ германскому праву давность была неизвѣстна. Оно заимствовало ее, какъ напр. лангобардское, вестготское и бургундское право, не изъ каноническаго, а изъ римскаго права. Декретомъ короля Хильдеберта отъ 595 года она была введена и во франкское право. Тридцатилѣтній давностный срокъ Саксонскаго Зерцала также заимствованъ изъ римскаго права [1]). Но эта давность Саксонскаго Зерцала касалось лишь случаевъ уничтоженія права, а не пріобрѣтенія его. Поэтому она не находилась ни въ какомъ отношеніи къ предъявленному каноническимъ правомъ требованію непрерывнаго добросовѣстнаго владѣнія. Въ южной Франціи римское право никогда не теряло своего значенія, поэтому оно осталось руководящимъ началомъ и для употребительныхъ тамъ сроковъ давности. Дѣйствовавшія тамъ правила отличались отъ положеній каноническаго права тѣмъ, что для наиболѣе долгаго, тридцатилѣтняго, срока не требовали условія добросовѣстнаго владѣнія [2]). Въ другихъ странахъ, напр. во французскихъ областяхъ неписаннаго права, еще въ двѣнадцатомъ столѣтіи были въ употребленіи очень короткіе сроки давности. Законное утвержденіе получалось здѣсь по прошествіи года и одного дня непрерывнаго владѣнія. Впрочемъ, впослѣдствіи, подъ вліяніемъ каноническаго или римскаго права, пріобрѣтенное черезъ такую давность право было уменьшено въ томъ смыслѣ, что оно ограждало только отъ предявленія жалобы на захватъ и дозволяло лишь предварительное владѣніе, которое при извѣстныхъ условіяхъ могло быть оспариваемо. Такого рода право давностнаго владѣнія недвижимыми имуществами по прошествіи года и одного дня давало. напр., Бергское [3]), а также Юлихское [4]) мѣстное право.

Столь же мало, какъ и относительно имущественныхъ споровъ, удалось церкви присвоить себѣ разборъ жалобъ по договорамъ, хотя она и оправдывала это требованіе, ссылаясь на религіозное обязательство, служившее основой договора. Свѣтская судебная власть держалась, напротивъ, принциповъ рим-

[1]) Landr. I, 29.

[2]) *G. d'Espinay*, De l'influence du droit canonique sur la legislation française, стр. 200 и слѣд.

[3]) Ст. 70. *Lacomblet*, Archiv für die Geschichte des Niederrheins, т. I, стр. 105.

[4]) L. c., стр. 128, ст. 19.

скаго или германскаго права и успѣшно отстаивала свою компетенцію въ области обязательныхъ договоровъ. По этой причинѣ и ученіе каноническаго права о договорѣ могло лишь медленно быть введено въ своей цѣлости. Въ Германіи символическая форма германскаго заключенія договора сохранилась до введенія въ германское право римскаго права, тогда какъ во Франціи эта форма уже около конца тринадцатаго вѣка должна была уступить свое мѣсто опредѣленіямъ римскаго (или каноническаго) права. Не болѣе дѣйствительной была попытка церкви привлечь къ своему суду процессы, исходившіе изъ ленныхъ отношеній, ссылаясь на то, что таковыя основаны на религіозномъ дѣйствіи,—присягѣ [1]).

Также и въ области брачнаго права каноническому праву были противопоставлены многія затрудненія. И эти затрудненія заключались какъ въ томъ, что противъ церкви выставлялись конкуррирующія притязанія свѣтскихъ судей, такъ и въ томъ, что каноническое право не могло провести въ жизнь всѣхъ своихъ требованій и устранить господствовавшихъ обычаевъ. Въ силу послѣдняго обстоятельства папа Иннокентій III долженъ былъ ограничить число степеней родства, исключающихъ возможность брачнаго союза, четырьмя вмѣсто семи. Бонифацій VIII принужденъ былъ смягчить запрещенія брака, вытекавшія изъ духовнаго родства, отмѣнивши правило, по которому брачный союзъ не допускался между братьями и сестрами крестника и дѣтьми крестнаго отца. Предписанное четвертымъ латеранскимъ соборомъ церковное оглашеніе передъ бракосочетаніемъ находило себѣ лишь крайне медленное примѣненіе. За тѣмъ церкви не удалось провести свое требованіе, чтобы церковное вѣнчаніе признавалось необходимымъ условіемъ законности брака, хотя это требованіе заявлено было еще Псевдоисидоромъ. Въ прямомъ противорѣчіи съ основами каноническаго права находились свѣтскіе законы о прочности брачнаго союза. Не всѣ дѣйствующіе законы признавали неразрывность его во всей строгости каноническаго права. Въ то время какъ послѣднее, въ случаѣ прелюбодѣянія котораго-либо изъ супруговъ, допускало ихъ разлученіе, но не вступленіе въ новый бракъ, провансальское право позволяло невинному супругу снова вступать въ бракъ. Іерусалимскіе суды допускали это и при многихъ другихъ условіяхъ;

[1]) *Warnkönig* и *Stein*, Französische Staats-und Rechtsgeschichte, т. 3, стр. 339.

напримѣръ, для мужа въ томъ случаѣ, если жена оказывалась виновной въ воровствѣ [1]). Далѣе Саксонское Зерцало отрицало для мужчины, который изнасиловалъ замужнюю женщину или жилъ съ нею въ явномъ прелюбодѣйномъ сожительствѣ, возможность послѣ смерти ея законнаго мужа вступить съ ней въ законный бракъ и имѣть отъ нея законныхъ дѣтей [2]). Папа Григорій XI осудилъ въ 1374 году эту противорѣчащую каноническому праву статью [3]).

Церкви пришлось наткнуться на еще болѣе энергическое сопротивленіе со стороны свѣтскихъ судей по поводу дѣлъ о завѣщаніи, также предоставленныхъ исключительному ея вѣденію. Свѣтское законодательство неоднократно высказывало, что завѣщанія, составленныя безъ участія свѣтскаго судьи или шеффена, недѣйствительны. Папскій легатъ отвергъ это опредѣленіе на Бременскомъ соборѣ 1266 г. [4]), а Буржскій соборъ 1276 г. предалъ его анаѳемѣ. Городъ Любекъ добился однако признанія со стороны бременскаго архіепископа, что свѣтскіе суды столь-же компетентны въ дѣлахъ о завѣщаніяхъ въ пользу богоугодныхъ цѣлей, какъ и суды духовные [5]). Также и противъ требуемой каноническимъ правомъ, въ согласіи съ римскимъ наслѣдственнымъ правомъ, свободы завѣщательныхъ распоряженій, высказывалось германское право, предоставлявшее наслѣдодателю свободу распоряженія лишь въ очень тѣсныхъ границахъ. Такъ было во многихъ странахъ, въ особенности въ области мѣстнаго саксонскаго права, въ продолженіи всѣхъ среднихъ вѣковъ до рецепціи римскаго права. Напримѣръ, Юлихское мѣстное право запрещало еще въ шестнадцатомъ столѣтіи завѣщателю распоряжаться своимъ имѣніемъ, какъ недвижимымъ, такъ и движимымъ, безъ согласія его ближайшихъ наслѣдниковъ [6]). Въ ашафенбургской епархіи даже были поставлены границы выраженнымъ въ послѣдней волѣ дареніямъ въ пользу церкви, такъ какъ законъ устанавливалъ для нихъ извѣстный максимумъ. По свидѣтельству одного мѣстнаго собора, бывшаго въ 1292 году, размѣръ его былъ опредѣленъ въ пять солидовъ.

[1]) *G. d'Espinay*, l. c., стр. 170 и слѣд.
[2]) Landr., 1, 37.
[3]) *Scheidt*, l. c., стр. 106 и сл.
[4]) Hamburger Urkundenbuch, стр. 586.
[5]) Lübeckisches Urkundenbuch, т. II, стр. 284.
[6]) Ст. 10, *Lacomblet*, Archiv, стр. 124.

Даже въ области чисто-церковныхъ отношеній, напр. относительно права патроната и церковной десятины, каноническому праву не удалось всюду провести свои требованія, хотя въ этомъ случаѣ и не было настоящей конкурренціи со стороны свѣтскихъ судей. Въ то время какъ каноническое право предоставляло владѣтельному попечителю только право представленія (на духовныя должности) и нѣкоторыя почетныя и доходныя преимущества, оставляя самое назначеніе представляемаго за высшими церковными чинами, имѣвшими право посвященія,—князья и земельные владѣтели во многихъ случаяхъ предъявляли претензію и на право назначенія, такъ какъ имъ принадлежало учрежденіе связанныхъ съ назначеніемъ бенефицій. Церковные соборы неоднократно принуждены были выступать противъ такихъ притязаній владѣтельныхъ патроновъ. Епископъ Ольмюцкій доносилъ въ 1273 году папѣ Григорію X, что въ пражской епархіи никто, кромѣ короля, не представляетъ своихъ кандидатовъ, но каждый напротивъ, назначаетъ ихъ въ вакантные приходы собственной властью. Извѣстно, что вопросъ о пожалованіи церковныхъ бенефицій былъ однимъ изъ пунктовъ спора между папой Бонифаціемъ VIII и Филиппомъ, королемъ Франціи. Стоявшее на сторонѣ послѣдняго французское дворянство въ письмѣ къ римскимъ кардиналамъ отъ 1302 г. требовало для короля и для себя права повѣрки бенефицій, ссылаясь на то, что послѣднія учреждены или королемъ или земельными владѣтелями.

Еще большее распространеніе получило сопротивленіе, возникшее противъ церковной десятины, которая требовалась по примѣру ветхозавѣтной десятины въ пользу левитовъ. Правда, церковная десятина была введена уже каролингскими капитуляріями; но повторяемыя почти всѣми соборами напоминанія о ея уплатѣ доказываютъ съ какими трудностями было сопряжено введеніе этого закона. Церковь угрожала отлученіемъ тѣмъ, кто медлилъ съ уплатой десятины или препятствовалъ уплатѣ ея плательщиками и взиманію ея духовенствомъ. Такія постановленія изданы были, напр., соборами: Майнцкимъ въ 888 г., Римскимъ въ 1059 г., Бреславльскимъ въ 1248 г., Кельнскимъ въ 1282 г., Сомюрскимъ въ 1294 г. Въ слѣдующемъ столѣтіи число соборныхъ постановленій, касающихся этаго обстоятельства, сдѣлалось еще болѣе значительнымъ. Но, несмотря на столь частое возобновленіе закона о десятинѣ, фризы, напр., въ теченіе всѣхъ среднихъ вѣковъ не платили ея, утверждая, что они были освобож-

дены Карломъ Великимъ отъ этой обязанности. Безъ сомнѣнія однако, документъ, на которомъ они основывали свои права, былъ поддѣльный. Наконецъ споры относительно уплаты десятины переданы были на разрѣшеніе свѣтскихъ судей. Таково было, напр., опредѣленіе Юлихскаго мѣстнаго права [1]).

Въ области уголовнаго права духовному суду были безспорно подчинены только тѣ дѣла, которыя заключали въ себѣ несомнѣнное нарушеніе божественныхъ заповѣдей церкви. Къ этимъ, такъ называемымъ «случаямъ чисто духовнаго права», принадлежали ересь, расколъ, отступничество и симонія. Напротивъ, государство старалось сохранить въ неприкосновенности свою компетенцію по отношенію къ смѣшаннымъ дѣламъ. Къ послѣднимъ относились богохульство, святотатство, прелюбодѣяніе, двоеженство, изнасилованіе, плотскія преступленія, волшебство, клятвопреступленіе, ложная клятва, лихоимство и употребленіе фальшивыхъ мѣръ, вѣсовъ и монеты. Уже Равеннскій соборъ 898 года жаловался на то, что плотскія преступленія, подлежащія вѣденію епископскаго суда, судились свѣтскими судьями, и на будущее время запретилъ вмѣшательство послѣднихъ въ область церковной подсудности.

Такимъ образомъ предѣлы этой подсудности, не смотря на полную корректность и неопровержимость ея основаній со средневѣковой точки зрѣнія, являлись очень спорными. Даже во время высшаго могущества церкви мало было вопросовъ права, относительно которыхъ свѣтскіе судьи не признавали-бы себя на столько же компетентными, какъ и духовные. Безспорными относительно подсудности были въ сущности только споры о патронатѣ и тяжбы, касавшіяся церковной собственности, а въ сферѣ уголовнаго права такъ называемые случаи чисто-духовнаго права. Но даже и эти правовыя отношенія, исключительно предоставленныя вѣденію духовныхъ судовъ, обычай стремился, и удачно, изъять отъ нихъ, такъ что даже въ этой области судебная компетенція церкви сохранялась, по крайней мѣрѣ во многихъ случаяхъ, больше по праву, чѣмъ по дѣйствительной практикѣ. До яснаго и прочнаго разрѣшенія противорѣчія между религіозной идеей и интересами государственнаго и общественнаго самосохраненія, положительное право среднихъ вѣковъ никогда не достигло. Границы между правами свѣтскихъ и духовныхъ судовъ никогда не были установлены съ достаточной опредѣлен-

[1]) *Lacomblet*, Archiv, т. 1, стр. 144, ст. 60.

ностью. Со стороны свѣтской власти неоднократно дѣлались попытки разрѣшить спорные вопросы посредствомъ соглашенія съ церковнымъ управленіемъ. Такъ, напр., городъ Кельнъ заключилъ со своимъ архіепископомъ въ 1258 году соглашеніе, по которому юрисдикція по дѣламъ о ростовщичествѣ, о лжеприсягѣ и о дѣлахъ брачныхъ должна была принадлежать судамъ церковнымъ, а дѣла, касающіяся ссоръ и дракъ, возникающихъ въ праздничные дни въ городѣ и въ привилегированныхъ округахъ, а также дѣла о неправильныхъ мѣрахъ и «торговыхъ обманахъ» могли разбираться какъ свѣтскими, такъ и духовными судьями [1]). Но постановленія этаго соглашенія были слишкомъ мало исчерпывающими, чтобы они могли окончательно устранить всѣ сомнѣнія относительно компетенціи той и другой стороны. Попытка установить точное разграниченіе между свѣтской и духовной подсудностью, сдѣланная въ 1329 году французскимъ королемъ Филиппомъ VI, не привела ни къ какому результату. Неясность этихъ отношеній тѣмъ легче должна была приводить къ разнообразной запутанности, что духовные суды, слѣдуя міродержавной миссіи церкви, стремились къ возможно большему расширенію своей подсудности. Тамъ, гдѣ позволяли условія силы, духовные суды подчиняли своему вѣдѣнію и мірскія дѣла; тутъ они предъявляли притязанія на всѣ дѣла, такъ что договоры о куплѣ - продажѣ ренты, или недвижимыхъ имуществъ, о залогахъ и арендахъ могли одинаково подлежать разсмотрѣнію какъ епископскаго викарія, такъ и городского старосты. Въ отдѣльныхъ случаяхъ и со стороны церкви возникали возраженія противъ юрисдикціи на спорныя мірскія дѣла. И церковь тоже пыталась достичь болѣе опредѣленнаго разграниченія между духовной и свѣтской подсудностью. Такъ, напр., Гергохъ фонъ Рейхерспергъ высказалъ слѣдующее: «Во всѣ процессы, подлежащіе вѣденію свѣтскаго суда, въ которыхъ дѣло идетъ о деньгахъ, росписказхъ, обманахъ и о прочемъ, что бываетъ въ міру, епископы не должны вступаться, а должны предоставить ихъ свѣтскому суду» [2]). Четвертый Латеранскій соборъ 1215 года также запретилъ духовенству распространять область подсудности себѣ въ ущербъ свѣтскихъ судей [3]). Церковь дѣлала также попытки разрѣшить споръ о подсудности между духовными и

[1]) *Lacomblet*, Urkundenbuch, т. 2, № 452, стр. 250.

[2]) De aedificio dei, c. 40.

[3]) Гл. 42.

свѣтскими судьями, какъ напр. французскій соборъ, бывшій въ Мелюнѣ въ 1225 г. Нѣкоторые нѣмецкіе соборы тоже занимались этимъ вопросомъ. Майнцкій соборъ 1261 г. и Кёльнскій соборъ 1266 г. запретили духовнымъ судьямъ вмѣшиваться въ спорныя дѣла мірянъ, поскольку они подлежали вѣдѣнію свѣтскаго суда. Впрочемъ точное и полное разграниченіе правъ обѣихъ сторонъ столь-же мало удалось церкви, какъ и свѣтскимъ властямъ.

Такимъ образомъ, въ продолженіи всѣхъ среднихъ вѣковъ государство и церковь спорили другъ съ другомъ, какъ относительно ихъ компетенціи въ вопросахъ гражданскаго права, такъ и относительно права сужденія отдѣльныхъ преступленій. Хотя государство и признавало провозглашенную церковью метафизику права, однако интересъ самосохраненія заставлялъ его избѣгать по возможности ея логическаго вывода, — іерархическаго всемогущества.

«—si gestênt einander niht
geistlich und wertlich geriht» *),

говоритъ Томазинъ фонъ Циркларія въ своемъ «Итальянскомъ гостѣ» [1]). И такъ идеалъ трансцендентнаго государства божія не могъ получить своего полнаго осуществленія въ средневѣковомъ правѣ такъ же, какъ и въ политикѣ и въ экономическихъ отношеніяхъ. Положительное право, даже въ классическій періодъ среднихъ вѣковъ, всегда оставалось лишь частью правовыхъ требованій, выставленныхъ церковью въ системѣ государства божія.

*) Они другъ другу не помогаютъ, духовный и свѣтскій судъ.

[1]) Ст. 12745 и сл.; также 12695 и сл.

VI. НАУКА.

1. ОБЩІЯ ПОЛОЖЕНІЯ.

Въ еще большей мѣрѣ, чѣмъ практическія жизненныя отношенія, аскетически-іерархическая идея христіанскаго государства божія опредѣляла собою содержаніе и объемъ теоретическихъ занятій наукою и искусствомъ. Такъ какъ въ государствѣ божіемъ соединялись всѣ цѣли человѣческой жизни, то и занятія наукой лишь по стольку оправдывались и цѣнились, по скольку они такъ или иначе служили къ выполненію этой конечной задачи. Поэтому объектомъ научнаго познанія былъ не дѣйствительный міръ самъ по себѣ, а выраженная въ немъ идея церкви. Что цѣлью науки было познаніе открываемой въ церкви религіозной идеи,—это былъ руководящій принципъ всякаго научнаго изученія. «Всякое искусство и всякое знаніе», говоритъ Винцентъ де Бовэ въ своемъ сочиненіи о воспитаніи принцевъ, «должно служить божественной наукѣ, данной намъ для назиданія, т. е. для вѣры и праведной жизни, а потому и должно примѣняться и направляться въ виду этой цѣли и этой задачи. Ибо, какъ Богъ есть конецъ всѣхъ вещей, такъ и божественная ученость, имѣющая своимъ предметомъ божественныя дѣла, есть конечная цѣль всѣхъ занятій» [1]). Такой-же взглядъ высказалъ онъ въ своемъ «Зерцалѣ ученія» [2]).

Такимъ образомъ средніе вѣка относительно своего положенія въ идеальныхъ сферахъ, выставили такіе-же принципы, какъ и древнехристіанская церковь. Поэтому ближайшею задачею науки явилось исключеніе всѣхъ познаній, противорѣчащихъ ученію церкви или не имѣющихъ значенія для нея, такъ какъ такія познанія могли прямо или косвенно заключать въ себѣ пря-

[1]) *Fr. Chr. Schlosser*, Vinc. v. Beauv., ч. 1, стр. 57.

[2]) Кн. 2, гл. 16.

мую или косвенную опасность для вѣчнаго душевнаго спасенія. Петръ Даміани, канцлеръ Григорія VII, называлъ мірскія науки «глупостями и пустяками» [1]). Одинъ умершій въ 1172 году цистерціанскій аббатъ, по имени Гиллебертъ, поучалъ своего друга, котораго онъ хотѣлъ уговорить поступить въ монашество, о предосудительности занятій мірскими науками. Наука, говорилъ онъ, должна приводить «къ сверхземнымъ, святымъ и глубочайшимъ тайнамъ, къ сокровеннымъ и сладостнымъ безднамъ премудрости, къ недосягаемому свѣту, въ которомъ живетъ Богъ. Это искусство я могу назвать искусствомъ всѣхъ искусствъ, закономъ, формой, нормой, разумомъ, общимъ, единымъ, неизмѣннымъ образцомъ. Выше этой мудрости мы не можемъ перейти, ниже ея мы не должны оставаться. Въ сравненіи съ нею, всякая другая мудрость, какова-бы и какъ-бы велика она ни была, не только безполезна, потому что она не достигаетъ до той мудрости, но и вредна, потому что она направляется въ другую сторону» [2]). Ѳома Аквинскій называлъ стремленіе къ познанію вещей грѣхомъ, по скольку оно не имѣло въ виду конечной цѣли всякаго познанія, т. е. познанія Бога [3]). Рожеръ Бэконъ утверждалъ, что наука, которая не имѣла связи съ христіанскимъ вѣроученіемъ, «вела къ адскому мраку» [4]).

Источникомъ всѣхъ искушеній, побуждавшихъ къ научнымъ занятіямъ, считалась античная литература. Поэтому противъ нее постоянно существовало энергическое противодѣйствіе. Отрицательное отношеніе распространялось въ средніе вѣка на всю область античной литературы, такъ какъ она признавалась опасной, какъ для добродѣтели, такъ и для вѣры. Отъ изученія устранена была не только большая часть философской литературы, но также и юридическая и медицинская литература древности. Реймскій соборъ 1131 года запретилъ орденскому духовенству изученіе юриспруденціи и медицины, второй латеранскій соборъ 1139 года, Турскій соборъ 1163 г., а также декретъ Александра III возобновили это запрещеніе. Но такъ какъ въ это время орденское духовенство являлось представителемъ научнаго образованія, то это запрещеніе равнялось общему запрещенію. Въ теченіи всѣхъ среднихъ вѣковъ продолжался споръ

[1]) Op. 45, praef.; op. 13, 11.
[2]) Gilleberti abb. ep. 2 у Бернарда Клервосскаго, ч. 2, стр. 192
[3]) Summa theologiae secunda secundae quaest. 167, art. 1.
[4]) Opus majus ad Clementem IV.

между церковной ученостью и изученіемъ античныхъ классиковъ. Тѣ, кто поддавались привлекательному вліянію послѣднихъ, нерѣдко чувствовали сильныя угрызенія совѣсти за свое мірское настроеніе и тотчасъ обращались къ исключительному изученію христіанской учености. Многочисленные примѣры такого конфликта приводятся изъ монастырской жизни того времени. Архіепископъ кельнскій, Бруно, какъ это видѣлъ его придворный капелланъ, былъ вызванъ на судъ божій по обвиненію въ занятіи философіей, но былъ спасенъ апостоломъ Павломъ. Капелланъ видѣлъ впрочемъ и себя самаго на судѣ Божіемъ тоже по обвиненію въ занятіи мірской наукой [1]). Монаха Арнольда, жившаго въ первой половинѣ одинадцатаго столѣтія въ монастырѣ св. Эммерана въ Регенсбургѣ, случай, грозившій опасностью его жизни, заставилъ отказаться отъ изученія языческихъ книгъ и посвятить себя занятію церковнымъ ученіемъ. «Тогда въ первый разъ, говоритъ онъ въ своемъ предисловіи къ сочиненному имъ житію св. Эммерана, началъ я понимать, какая разница существуетъ между свѣтомъ и тьмою, между Господомъ и Беліаломъ» [2]). Также и умершій во второй половинѣ одинадцатаго вѣка Отлохъ изъ С-тъ Эммерана, ревностно занимавшійся изученіемъ древнихъ писателей, выздоровѣвши отъ тяжелой болѣзни, отказался отъ этой грѣховной склонности и съ этого времени занимался только церковной литературой, при чемъ, какъ первое доказательство своего обращенія, написалъ сочиненіе *О духовной учености*. «Что для меня были Сократъ, Платонъ и Аристотель и даже самъ Туллій-ораторъ?» говоритъ онъ въ этомъ сочиненіи [3]), послѣ того, какъ онъ уже оцѣнилъ высшій духъ церковной учености.

Если однако въ средніе вѣка допускалось изученіе нѣкоторой части античной литературы, то по теоріи это дѣлалось исключительно для того, чтобы воспользоваться античной образованностью, какъ школой научнаго мышленія. Творенія древнихъ изучались не ради ихъ матеріальнаго содержанія, а только ради научной или поэтической формы изложенія. Это изученіе требовалось для того, чтобы пріобрѣсти умѣнье говорить и формальное логическое образованіе, нужныя для научнаго обоснованія церковнаго вѣроученія. Лишь по скольку античная литера-

[1]) *Thietm*, Chron, II, c. 10.

[2]) Mon. Germ., т. IV, стр. 546.

[3]) Mon. Germ., т. XI, стр. 388.

тура могла служить этой цѣли и сблизиться съ церковной ученостью въ качествѣ ея подготовительной школы, занятія ею допускались и даже поощрялись. Въ этомъ смыслѣ уже Карлъ Великій рекомендовалъ аббату Баугульфу Фульдскому въ письмѣ отъ 787 г. занятія наукой. «Поэтому, писалъ онъ, мы увѣщеваемъ васъ не только не бросать занятій науками, но напротивъ въ смиреніи и богоугодномъ духѣ ревностно стремиться къ цѣли, чтобы скорѣе и правильнѣе познать тайны божественнаго писанія» [1]). По скольку свѣтской наукой занимались въ этомъ смыслѣ, аббатъ Вильгельмъ фонъ-Гиршау [2]), Петръ Даміани [3]), Іоаннъ Сольсбери и Винцентъ де Бовэ [4]) признавали, вмѣстѣ съ другими, такое занятіе полезнымъ. Іоаннъ называлъ несвѣдующихъ въ свѣтской наукѣ безполезными солдатами, которые безъ оружія выступаютъ противъ опытнаго и обученнаго врага [5]). Монахи-доминиканцы по постановленію своего капитула были обязаны прилежно заниматься изученіемъ философіи. Это постановленіе обосновывало свои требованія слѣдующими словами: «Изученіе свободныхъ искусствъ и наукъ много помогаетъ христіанству. Въ особенности оно служитъ для защиты вѣры, на которую нападаютъ не только язычники и еретики, но и философы. Такимъ образомъ знаніе свободныхъ наукъ весьма необходимо для церкви» [6]). Поэтому генералъ ордена доминиканецъ Гумбертъ де Романисъ, умершій въ 1277 г., вступилъ въ горячую полемику съ тѣми, которые изъ благочестивой ревности не одобряли занятій свѣтскими науками. «Изученіе философіи, говорилъ онъ, нужно для защиты вѣры, потому что язычники именно ею пользуются, какъ оружіемъ для борьбы съ вѣрою; за тѣмъ оно нужно и для пониманія священнаго писанія, такъ какъ нѣкоторыя мѣста въ немъ могутъ быть разъяснены только философіей» [7]). Такимъ образомъ діалектическое обученіе въ объясненіи и апологетикѣ церковнаго ученія являлось тою опредѣленною цѣлью, ради которой научныя занятія допускались и поощрялись церковью. Такъ какъ достиженія этой цѣли ожидали

[1]) *Jaffé*, Bibl. rer. germanic., IV. 344.

[2]) *Pez*, Thesaur. anecdot. cod. dipl. hist. epist., pars I, стр. 262.

[3]) Op. 32, 9; 58, 4—6.

[4]) *Schlosser*, ч. 1, стр. 61 и сл.

[5]) Polycr., l. 7, c. 12.

[6]) *Jourdain*, Geschichte der aristotelischen Schriften in Mittelalter, переводъ von *Stahr*, стр. 212 и слѣд.

[7]) *A. Stöckl*, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, т. 2, стр. 318.

въ особенности отъ изученія аристотелевскихъ книгъ о діалектикѣ, то оно и было дозволено, тогда какъ физическія и метафизическія сочиненія Аристотеля, вслѣдствіе ихъ содержанія, опаснаго для вѣры, были запрещены Парижскимъ соборомъ 1209 года, а также и Латеранскимъ въ 1215 году. Однако Григорій IX въ 1231 году снова разрѣшилъ изученіе этихъ книгъ, такъ какъ онъ находилъ, что польза отъ нихъ превышаетъ ихъ опасность [1]).

Такъ какъ содержаніе науки было такимъ образомъ подчинено церкви, то и практическія занятія наукой находились въ исключительномъ ея распоряженіи. Вся область средневѣковой науки разрабатывалась почти исключительно духовенствомъ и въ особенности монахами. Въ теченіи цѣлыхъ столѣтій философы, правовѣды, физики, историки выходили почти безъ исключенія только изъ рядовъ духовенства. Число міряпъ, получившихъ научное образованіе, было совершенно ничтожно. Нитгардъ, внукъ Карла Великаго, былъ въ теченіе почти четырехъ вѣковъ, единственнымъ историческимъ писателемъ не изъ духовенства. Величайшій нѣмецкій поэтъ среднихъ вѣковъ Вольфрамъ фонъ Эшенбахъ не умѣлъ ни читать, ни писать:

«Swaz an den buochen stêt geschriben
Des bin ich kunstelôs beliben» *,

говоритъ онъ самъ о себѣ въ Виллегальмѣ [2]). Жившій въ тринадцатомъ вѣкѣ Томазинъ фонъ Цирклярія замѣчаетъ въ своемъ стихотвореніи: «Иностранецъ» (der welsche Gast [3]).

«Bi den alten zîten was
daz ein ieglich kint las:
dô wâren gar diu edeln kint
gelêrt. des si nu niht ensint»**.

Въ Германіи, какъ удостовѣряетъ лѣтописецъ Випо, считалось даже за стыдъ посылать кого нибудь въ школу, кто не намѣревался поступить въ духовное званіе. «Только у нѣмцевъ считается безцѣльнымъ и даже постыднымъ заставлять кого нибудь учиться, если онъ не расчитываетъ быть принятымъ въ духовное званіе», говоритъ онъ въ своемъ Петралогѣ, сочиненномъ въ честь короля Генриха III [4]). У романскихъ народовъ, по край-

[1]) Potth. reg. pont. Rom. № 8718, 8719 и 8725

*) Что написано въ книгахъ, то осталось мнѣ неизвѣстнымъ.

[2]) 2, 20.

[3]) Стр. 9197 и сл.

**) Въ старыя времена всякій ребенокъ умѣлъ читать. Тогда даже дѣти благороднаго происхожденія были учены,—чего теперь уже не бываетъ.

[4]) Стр. 199 и сл.

ней мѣрѣ въ Италіи, по свидѣтельству Випо дѣло стояло лучше; но вообще только высокопоставленныя лица заботились о томъ, чтобы получить нѣкоторое научное образованіе; да и это образованіе состояло большею частію только въ обученіи латинскому языку и письму и въ знакомствѣ съ нѣкоторыми библейскими и схоластическими писаніями. Лишь въ совершенно единичныхъ случаяхъ міряне выходили за эти предѣлы и научались также греческому языку. Чаще всего потребность въ нѣкоторой образованности встрѣчалась въ княжескихъ и владѣтельныхъ семьяхъ. Прежде всего пріобрѣтеніе нѣкотораго литературнаго образованія требовалось для императоровъ и королей въ виду ихъ постоянныхъ сношеній съ церковью и разнообразныхъ дѣловыхъ интересовъ управленія. Людовикъ Благочестивый зналъ по латини и по гречески, а по латини говорилъ, какъ на родномъ языкѣ [1]). Нѣмецкіе императоры и короли тоже вообще были болѣе или менѣе свѣдущи въ письмѣ и въ латинскомъ языкѣ. Только тѣ короли, съ которыми на престолъ вступалъ новый домъ, какъ напримѣръ Генрихъ I-й и Конрадъ II, большею частью не имѣли литературнаго образованія. Наслѣдникъ Генриха Оттонъ I выучился по крайней мѣрѣ читать уже послѣ смерти своей жены Эдгиты [2]). Однако одноименный съ Оттономъ сынъ его былъ, какъ разсказываетъ Рихеръ [3]), очень свѣдущъ въ наукахъ. Оттонъ III получилъ старательное образованіе, зналъ по латини и по гречески. Генрихъ III умѣлъ читать [4]) и обладалъ хорошимъ знаніемъ библейской и церковной литературы [5]). Конрадъ II, съ которымъ на престолъ вступила франконская династія, не имѣлъ, какъ уже сказано, научнаго образованія [6]), но его жена Гизела позаботилась объ ученіи своего сына Генриха [7]). Генрихъ IV былъ настолько свѣдущъ въ письменности, что могъ самъ читать и понимать всѣ адресованныя къ нему бумаги. Онъ пользовался этимъ знаніемъ для чтенія псалтыря и другихъ церковныхъ книгъ [8]). Само со-

[1]) Vita Ludow. *Thegan.*, c. 19.

[2]) *Widukind.*, Sächs. Gesch., l. 2, c. 36.

[3]) L. 3, c. 67.

[4]) *Pöhlder*, Jahrb. a. 983; Annalista Sax. a. 1002.

[5]) Jahrbuch des Deutschen Reiches unter Heinrich II, von *S. Hirsch*, стр. 91, прим. 3 и 4.

[6]) *Wipon.*, Vita Chuon, c. 6. M. G, т. XI, стр. 262.

[7]) *Wipon.*, Tetralog., ст. 161 и сл. M. G., l. c., стр. 250.

[8]) *Elbonis* Vita Ottonis ep. Babenb. lib. 1, 6, Mon. G., т. XII, стр. 826.

бой разумѣется, что позднѣйшіе императоры по своимъ знаніямъ не уступали своимъ предшественникамъ. Генрихъ VI Штауфенъ, былъ даже обученъ церковному и свѣтскому праву. Изъ свѣтскихъ магнатовъ были также многіе, обучавшіеся наукамъ, какъ напримѣръ графъ Аперво Каринтійскій, умершій въ 1102 г., и его братъ Бото Храбрый, за тѣмъ сынъ маркграфини Беатрисы Конрадъ и графъ Дитрихъ фонъ Катленбургъ, умершій въ 1106 г. во время осады города Кельна, далѣе сынъ герцога Оттона Нордгеймскаго, по имени Куно, погибшій въ 1103 году отъ руки убійцы. Извѣстно, что и нѣкоторыя дамы изъ княжескихъ домовъ занимались науками. О второй женѣ Оттона I, Адельгейдѣ, говорится какъ объ ученой женщинѣ [1]). Герцогиня Гедвига Швабская, племянница Оттона I, знала латинскій и греческій языки и, вмѣстѣ со своимъ учителемъ, монахомъ Эккегардомъ, читала латинскихъ классиковъ. Великая графиня Матильда Тусційская, другъ Григорія VII, была образованной женщиной; она вела свою корреспонденцію на итальянскомъ, нѣмецкомъ и французскомъ языкахъ. Вышеупомянутая жена Конрада II обладала научнымъ образованіемъ [2]), такъ же, какъ и жена Генриха III Анна де-Пауту. Элоиза, возлюбленная Абеляра, знала превосходно латинскую и даже еврейскую литературу и писала изящнымъ латинскимъ слогомъ [3]). Однако-же до четырнадцатаго столѣтія міряне не имѣли сколько нибудь самостоятельнаго и успѣшнаго вліянія на науку. Ихъ образованіе, въ тѣхъ сравнительно рѣдкихъ случаяхъ, когда они его имѣли, большею частью ограничивалось исключительно большимъ или меньшимъ усвоеніемъ церковныхъ наукъ.

Какъ самое образованіе, такъ разумѣется и образовательныя учрежденія были всецѣло созданіемъ церкви. Школы были духовными учрежденіями съ духовными учителями и предназначались или для воспитанія лишь готовившихся къ духовному званію, или для религіознаго наставленія народа. Для первой цѣли служили соединенныя съ епископскими церквами соборныя и монастырскія школы, для второй—бывшія при приходскихъ церквахъ приходскія школы. Въ возникшихъ во второй половинѣ тринадцатаго вѣка городскихъ школахъ, состоявшихъ подъ наблюденіемъ городскаго магистрата, учителями въ началѣ тоже были

[1]) Ekkeh. cas. S. Galli SS. II, 146.

[2]) L. c., II, 57, 58.

[3]) *Bouquet*, т. XIII, стр. 675; XX, стр. 731.

исключительно лица духовнаго званія. Въ теченіи долгаго времени ихъ преподаваніе ограничивалось исключительно духовными предметами. Религіозное ученіе было центральнымъ пунктомъ всего преподаванія какъ въ латинскихъ, такъ и въ нѣмецкихъ городскихъ школахъ [1]). Подобно школамъ и университеты въ теченіи многихъ столѣтій были въ сущности церковными учрежденіями. Они или произошли изъ соборныхъ и монастырскихъ школъ, или, по крайней мѣрѣ, были учреждены церковью. Для основанія университета требовалось утвержденіе его папскою буллою. Изъ трехъ высшихъ факультетовъ, богословскаго, юридическаго и медицинскаго, предпочтеніемъ пользовался первый, тогда какъ послѣдняго еще въ четырнадцатомъ и пятнадцатомъ вѣкахъ во многихъ университетахъ вовсе не было, а въ другихъ онъ былъ представленъ однимъ или двумя преподавателями. Предметомъ преподаванія на юридическомъ факультетѣ до конца четырнадцатаго вѣка было исключительно каноническое право. До этого времени римскимъ правомъ занимались лишь по стольку, по скольку это было нужно для пониманія каноническаго права. Въ парижскомъ университетѣ изученіе римскаго права было въ 1218 году вовсе запрещено, такъ какъ опасались, что оно будетъ мѣшать занятіямъ каноническимъ правомъ. Въ основанной въ 1348 году въ Прагѣ высшей школѣ лекціи по римскому праву были введены только въ 1390 году, а до тѣхъ поръ читались только лекціи по каноническому праву. Изъ этого значительнаго преобладанія церковной учености происходило то, что и въ университетахъ преподаватели были большею частію изъ духовнаго званія. Поэтому въ болѣе раннее время университеты и содержались не на счетъ владѣтелей страны, а на счетъ церкви, именно соборными и коллегіальными капитулами, а также монастырями, оплачивавшими профессуры доходами съ церковныхъ имуществъ. Поэтому церковь имѣла также право наблюденія за университетами и за ихъ научнымъ преподаваніемъ и право выдачи licentiae docendi.

---

1) Ср. объ этомъ: Geschichte der Schulen im alten Herzogtum Geldern. *Fr. Nettesheim*, стр. 134 и слѣд.

2. ФИЛОСОФІЯ.

Такъ какъ предметомъ средневѣковой науки былъ не чувственный міръ, а сверхчувственный, то иного содержанія не могла имѣть и объединявшая въ себѣ всѣ науки философія. Исходнымъ пунктомъ философскаго умозрѣнія являлись не причины явленій здѣшняго міра, но познаніе, имѣвшее цѣлью будущую жизнь. Причинная связь въ сферѣ земныхъ явленій имѣла значеніе для философіи лишь по стольку, по скольку она наводила на мысль о связи со спасительной идеей христіанскаго искупленія. Правда, въ средніе вѣка занимались еще изслѣдованіями объ источникахъ познанія. Но эти изслѣдованія имѣли своимъ предметомъ не естественные законы и условія, а, напротивъ, только тѣ причины человѣческаго умственнаго познанія, которыя находились внѣ чувственной природы. Разумъ лишь по стольку былъ предметомъ философской критики, по скольку онъ могъ служить средствомъ къ познанію божественныхъ истинъ, и лишь въ этихъ предѣлахъ средневѣковая философія занималась изученіемъ теоріи познанія. Поэтому ея философскій методъ былъ дедуктивный, такъ какъ она исходила изъ общихъ понятій христіанскаго ученія спасенія, переходя отъ нихъ къ частнымъ явленіямъ матеріальнаго міра. Дунсъ Скоттъ, умершій въ 1308 году, называлъ познаніе, восходящее отъ низу къ верху, т. е. индуктивный методъ, запутаннымъ, тогда какъ онъ признавалъ яснымъ дедуктивное познаніе истины, исходящее изъ понятія существованія. «Понятіе сущестованія, говорилъ онъ, есть первое ясно познаваемое понятіе» [1]). Метафизика была не конечною цѣлью, а исходнымъ пунктомъ философіи. Истины церковнаго вѣроученія были логическими законами умственнаго познанія.

Ансельмъ Кентерберійскій подтвердилъ высказанный уже Августиномъ взглядъ на отношеніе вѣры къ знанію, своими знаменитыми словами: «я вѣрю, и черезъ то познаю» [2]), въ которыхъ онъ дѣлаетъ вѣру орудіемъ познанія. «Правильный порядокъ, говоритъ онъ далѣе, требуетъ, чтобы мы всей душой вѣрили христіанскому ученію, прежде чѣмъ предпринять его разсмотрѣніе разумомъ» [3]). Вѣра должна была предшествовать по-

[1]) In libr. sent. 1, dist. 3, qu. 2, 24.

[2]) Proslog., c. 1.

[3]) De fide trinit., c. 2, cur deus homo, l. 1, c. 1, 2.

знанію и служить для него основаніемъ. Наука разума, философія, должна быть подчинена наукѣ вѣры, богословію. Первая должна быть «служанкой» послѣдней [1]). Цѣль существованія философіи находилась въ богословіи. Задача первой состояла исключительно въ томъ, чтобы доказывать истину церковнаго ученія [2]) и дѣлать его понятнымъ для разума. Въ двѣнадцатомъ и тринадцатомъ столѣтіи, когда въ научныхъ изслѣдованіямъ господствовала аристотелевская философія, подчиненіе разума вѣрѣ было твердо установленнымъ принципомъ. Великіе схоластики этого времени: Ансельмъ Кентерберійскій, Гуго и Ришаръ де Сенъ-Викторъ, Петръ Ломбардусъ, Альбертъ Великій, Ѳома Аквинскій и другіе были единодушны въ этомъ вопросѣ и выступали противъ того утвержденія, что въ философіи можетъ быть вѣрнымъ то, что невѣрно съ точки зрѣнія богословія. Такимъ образомъ, средневѣковая философія была ничѣмъ инымъ, какъ апологетикой церковной догматики. «Философія должна давать доказательства истины христіанской вѣры», училъ умершій въ 1292 году Рожеръ Беконъ [3]).

Но хотя центръ тяжести средневѣковой философіи съ самаго начала постоянно заключался въ содѣйствіи религіозному вѣроученію, однако-же философія, какъ и всякая другая область средневѣковой культуры, должна была пройти долгій путь развитія, прежде чѣмъ достигла положенія, при которомъ она вполнѣ совпала съ системою церкви. Извѣстно, что однимъ изъ наиболѣе выдающихся спорныхъ пунктовъ средневѣковой философіи былъ извлеченный изъ платоновской и аристотелевской философіи вопросъ объ отношеніи общихъ родовъ и видовъ къ единичнымъ существамъ. Въ опредѣленіи этого отношенія и заключалась собственно теорія познанія средневѣковой философіи. Въ развитіи этого вопроса совершалось и развитіе философскаго изслѣдованія. Объясненія этого отношенія пытались дать тремя различными способами. Болѣе ранняя схоластика, въ которой господствовалъ платонизмъ, видѣла сущность вещей въ общихъ родахъ, а на индивиды смотрѣла, какъ на измѣнчивыя формы ихъ проявленія. Это направленіе носитъ названіе крайняго реализма. Другое рѣшеніе задачи, созданное подъ вліяніемъ ари-

[1]) *Petrus Damiani* Op., ed. Cajetan. Paris, 1743, III, p. 312; *Thom. Aquin.* Contra gentil., l. 2, c. 4.

[2]) Ср. между пр. *Thom, Aquin.:* Summa theolog., p. 1, qu. 1, art. 5 ad. 2.

[3]) Opus majus ad Clementem IV.

стотелевской философіи, состояло въ томъ, что универсаліямъ придавалось существованіе, хотя и дѣйствительное, но проявляющееся въ дѣйствительности только въ индивидахъ. Это былъ взглядъ умѣреннаго или аристотелевскаго реализма. Наконецъ, третье направленіе, которое получило названіе номинализма, являлось совершенной противоположностью крайняго реализма, такъ какъ оно находило сущность вещей только въ индивидахъ, на универсаліи-же смотрѣло только какъ на субъективныя отвлеченія человѣческой познавательной способности. Первое направленіе представляло собою общую точку зрѣнія въ философіи до начала двѣнадцатаго столѣтія, второе до начала четырнадцатаго, тогда какъ номиналистическій образъ воззрѣнія принадлежитъ концу среднихъ вѣковъ. Платоновскій крайній реализмъ расходился во многихъ важныхъ вопросахъ съ церковнымъ вѣроученіемъ. Только аристотелевскій умѣренный реализмъ привелъ философію въ совершенное согласіе съ нею. Время этой правовѣрной философіи совпало съ цвѣтущимъ временемъ церковной культурной системы вообще. Такимъ образомъ аристотелевскій реализмъ былъ философіей классическаго періода среднихъ вѣковъ. Номинализмъ представлялъ переходъ отъ него къ философіи новаго времени и поэтому часто стоялъ, подобно платоновскому реализму, въ противорѣчіи съ церковнымъ вѣроученіемъ. Переходъ отъ платоновскаго реализма къ аристотелевскому и отъ послѣдняго къ номинализму заключалъ въ себѣ весь путь, пройденный средневѣковой религіозной метафизикой, развитіе которой шло отъ воззрѣній болѣе ранняго періода среднихъ вѣковъ, болѣе подходившихъ къ раціоналистическому образу мышленія, къ полной побѣдѣ аскетически-іерархической идеи церкви и къ переходу послѣдней въ имманентную идею божества новой философіи. Платоновскій реализмъ былъ философіей религіозной метафизики, еще колебавшейся между имманентной и трансцендентной идей Бога; аристотелевскій реализмъ—философіей вполнѣ развитой трансцендентной идеи Бога; наконецъ, номинализмъ — философіей средневѣковой метафизики, черезъ собственное свое развитіе перешедшей въ ея противоположность. Такимъ образомъ и развитіе философіи, какъ и вся область средневѣковой культуры, имѣло свое начало въ прогрессѣ аскетическаго духа религіозной метафизики.

Изъ этого слѣдуетъ, что средневѣковая философія вовсе не занималась только формальнымъ развитіемъ понятій. Напротивъ,

ея діалектика была направлена на глубочайшую проблему средневѣковаго міровоззрѣнія, на ученіе объ отношеніи міра и человѣка къ Богу, и въ ней находила свое настоящее основаніе. Точно также и споръ между тремя главными направленіями схоластики вовсе не вращался только около простыхъ формальныхъ различій діалектическаго метода. Напротивъ, онъ распространялся на послѣднія основанія религіозной метафизики, такъ что различныя философскія направленія представляли собою довольно замѣтно отклоняющіеся другъ отъ друга оттѣнки въ системѣ церковнаго ученія. Значеніе, которое Платонъ и Аристотель имѣли въ средневѣковой философіи, находилось въ сущности въ обратномъ отношеніи къ положенію, занимаемому ими обоими въ исторіи развитія греческой философіи. Философія Платона перенесла сущность вещей въ общія идеи и изъ этого принципа вывела трансцендентность идей и въ особенности высшей идеи — Бога. Крайній-же средневѣковой реализмъ принялъ платоновское ученіе объ идеяхъ не для того, чтобы вывести изъ него трансцендентность высшей идеи, а напротивъ чтобы вывести общее соединеніе въ ней всѣхъ вещей, и, идя въ этомъ направленіи, пришелъ къ такому ученію о Богѣ, которое въ сравненіи со строгой трансцендентностью церковнаго ученія имѣло нѣкоторый пантеистическій характеръ. Съ другой стороны, аристотелевская философія утверждала дѣйствительность существованія общихъ идей въ индивидахъ съ цѣлью опроверженія трансцендентнаго ученія Платона объ идеяхъ. Аристотелевскій-же реализмъ присоединился къ аристотелевскому ученію для того, чтобы, сохранивъ субстанціальный характеръ индивидовъ, доказать нахожденіе ихъ внѣ Бога, а слѣдовательно и трансцендентность Бога, согласную съ ученіемъ церкви. Это воззрѣніе, совершенно извращавшее историческое и логическое отношеніе между Платоновской и Аристотелевской философіей, твердо держалось до конца среднихъ вѣковъ.

Средневѣковая философія началась системой Эригены, который пытался соединить ученіе неоплатониковъ о дѣйствіи божественныхъ силъ съ христіанскимъ вѣроученіемъ. Но такъ какъ у Эригены утвержденіе трансцендентности понятія Божества не высказывалось такъ ясно, какъ у неоплатониковъ, то его система получила эманаціонный характеръ. Проявленіе Бога въ мірѣ конечнаго понималось не такъ, какъ въ неоплатонизмѣ, въ смыслѣ сообщенія не его силы, а его существа.

Эригена представлялъ себѣ міръ какъ круговоротъ божественной сущности, происходящій вслѣдствіе того, что Богъ исходитъ изъ себя въ общее существованіе, за тѣмъ раздѣляется на множественность родовъ и даже на индивидуальные предметы, чтобы отъ послѣднихъ, въ той же постепенной послѣдовательности, снова возвратиться къ простѣйшему единству, къ себѣ самому. Такимъ образомъ міръ былъ самопроявленіемъ Бога. «Богъ говоритъ философъ, творитъ самаго себя, когда онъ творитъ вещный міръ» [1]). Пантеистическое воззрѣніе этаго крайняго платонизма находило себѣ въ области теоріи познанія основаніе въ опредѣленіи отношенія отдѣльныхъ индивидовъ къ такъ называемымъ универсаліямъ, т. е. общимъ родамъ и категоріямъ. Согласно этому ученію, послѣднія составляли неизмѣнное и вѣчное бытіе, тогда какъ индивиды были измѣняющимися и разнообразными формами проявленія первоначальной причины всѣхъ вещей. Такимъ образомъ, по этому воззрѣнію, общее бытіе Божества было истинной сущностью всѣхъ индивидуальныхъ вещей. Въ этомъ смыслѣ понимали отношеніе индивидуальности къ общимъ понятіямъ Ремигій Оксеррскій, умершій въ 908 г., и Вильгельмъ де-Шампо, умершій въ 1121 г.—Бернардъ Шартрскій исходилъ изъ того-же представленія, утверждая на этомъ основаніи, что жизнь вселенной есть круговоротъ, идущій отъ Бога, черезъ небо, звѣздный міръ, матеріальный земной міръ, къ человѣку, а отъ него обратно къ Богу. Философія Вильгельма де-Конхеса, жившаго въ то-же время, также основывалась на пантеистической идеѣ эманаціи, такъ какъ онъ, согласно съ Бернардомъ Шартрскимъ, называлъ Святаго Духа источникомъ всякой жизни, душою міра. Абеляръ отвергалъ взглядъ Вильгельма де-Шампо на отношеніе универсалій къ индивидамъ именно на томъ основаніи, что выводимыя изъ него слѣдствія ведутъ къ пантеизму. Но и самъ онъ не могъ найти яснаго рѣшенія этого вопроса; онъ не былъ ни реалистомъ, ни номиналистомъ. Универсаліи были для него не вещами, какъ для реалистовъ, ни названіями, какъ для номиналистовъ, но понятіями (conceptus) духа. Поэтому Абеляръ былъ концептуалистомъ, но и то не вполнѣ послѣдовательнымъ. Онъ былъ равно не послѣдователенъ, какъ мыслитель и какъ человѣкъ, но, по своему взгляду на отношеніе Бога къ міру, онъ стоялъ всего ближе къ крайнему реализму. Такъ же какъ и

[1]) De divisione naturae, I, 13.

послѣдній, его философія приводила въ сущности къ пантеистическому міровоззрѣнію. Когда онъ училъ, что твореніе было необходимымъ актомъ Бога [1]), то онъ могъ понимать это лишь въ томъ смыслѣ, что она была эманаціей божескаго существа. Такъ какъ для эманаціонной теоріи не могло быть противоположности между Богомъ и міромъ, то и для Абеляра она не могла имѣть никакого основанія. Онъ не боялся выводить и слѣдствія изъ этого положенія, отрицая абсолютную необходимость божественнаго откровенія, такъ какъ, согласно эманаціонному ученію, разумъ могъ быть достаточенъ и для познанія сверхъестесвенныхъ истинъ. Онъ утверждалъ, что и христіанскій нравственный законъ не заключаетъ въ себѣ никакого ученія, до котораго человѣкъ не могъ-бы дойти самъ по себѣ. На нравственныя заповѣди христіанства онъ смотрѣлъ только какъ на обновленіе первоначальнаго естественнаго закона. «Такъ какъ, говорилъ онъ, если мы достаточно вникнемъ въ заповѣди Евангелія, то найдемъ, что въ нихъ нѣтъ ничего, кромѣ возстановленія естественнаго закона» [2]). А такъ какъ достиженіе послѣдняго онъ считаетъ возможнымъ для естественнаго человѣка, то и утверждаетъ, что древніе философы въ своемъ ученіи и въ своей жизни могли достигать евангельскаго совершенства, которое лишь очень мало, или и вовсе не отличалось отъ христіанскаго ученія [3]). Онъ даже, подобно Бернарду Шартрскому, находилъ у платониковъ христіанское ученіе о Троицѣ, такъ какъ онъ приравнивалъ Nous Платона къ Сыну Божію, и его міровую душу къ Святому Духу [4]).

Представленіе о субстанціальномъ единствѣ Бога и міра довольно значительно удаляло понятіе о Богѣ крайняго реализма отъ направленія церковнаго ученія о Богѣ. Манскій епископъ Гильдебертъ де-Лаварденъ, жившій въ первой половинѣ двѣнадцатаго столѣтія, далъ такое опредѣленіе понятія существа Божія, въ которомъ его надміровое и внутриміровое бытіе сливались въ одно: «Богъ, говоритъ онъ, выше всего и ниже всего,— внѣ всего и во всемъ,—во всемъ, но не заключенъ,—внѣ всего, но не исключенъ,—выше всего, но не отдѣленъ кверху,—ниже всего, но не выдѣленъ книзу,—онъ совершенно вверху, ибо онъ

[1]) Theol. christ., l. 5, стр. 1330.
[2]) L. c., l. 2, стр. 1179.
[3]) L. c.
[4]) Introd. ad. theol., l. 1, c. 17, стр. 1012 и слѣд.

господствуетъ, совершенно внизу, ибо онъ поддерживаетъ, — совершенно внѣ, ибо объемлетъ, — совершенно внутри, ибо наполняетъ [1]). Еще опредѣленнѣе пантеистическія идеи крайняго реализма были высказаны умершимъ въ 1207 году Амальрихомъ Шартрскимъ, выставившимъ положеніе, что все едино и все есть Богъ. «Богъ есть сущность всякаго творенія и бытіе всѣхъ вещей» [2]). По его ученію черезъ любовь къ Богу человѣкъ перестаетъ быть тварью, онъ теряетъ свое собственное бытіе, соединяясь съ Богомъ и становясь Богомъ [3]). Въ особенности ученіе о Троицѣ получило въ крайнемъ реализмѣ форму, существенно уклоняющуюся отъ церковнаго ученія, такъ какъ эта философія такъ сильно настаивала на единствѣ существа Божія, что различія между лицами Троицы совершенно стерлись и они превратились просто въ блѣдныя представленія единой божественной сущности. Въ этомъ смыслѣ Абеляръ пытался объяснить ученіе церкви о Троицѣ въ своемъ сочиненіи *Введеніе въ теологію.*

Въ этой философіи платоновскаго реализма, существовавшее въ христіанской религіи противопоставленіе Бога міру очевидно не имѣло никакой прочной почвы. То воззрѣніе, которое проводилось этимъ ученіемъ, на отношеніе между универсаліями и индивидами, было въ основаніи своемъ пантеистическимъ и поэтому, смотря по степени его послѣдовательнаго проведенія, было болѣе или менѣе противоположно средневѣковому дуализму. Платоники старались вообще придавать міру божескія свойства, такъ какъ они признавали его безконечнымъ во времени и въ пространствѣ. Если же между Богомъ и міромъ не было противоположности то, собственно говоря, не было надобности и въ откровеніи и въ священническомъ замѣстительствѣ Бога на землѣ. Человѣческій разумъ былъ частью Духа Божія, и поэтому, какъ училъ Абеляръ, онъ былъ способенъ самъ по себѣ понимать божественныя истины. Вслѣдствіе этого средневѣковые платоники ставили разумъ выше авторитета церкви. Многихъ, конечно, удерживали отъ такого вывода частью внѣшнія соображенія, частью внутреннее сомнѣніе; но многіе и открыто присоединялись къ нему. Прежде всего это сдѣлалъ Эри-

[1]) *J. H. Löwe*, Der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus im Mittelalter, стр. 48.

[2]) *Gerson*, Concord. metaph. cum logic.

[3]) *Gerson*, De mystic. theol. spec. consid. 41.

гена. Беренгаръ Турскій, жившій въ первой половинѣ одиннадцатаго вѣка, видѣлъ въ дарованномъ человѣку разумѣ сущность подобія человѣка Богу. «Кто не прибѣгаетъ къ разуму, говорилъ онъ, тотъ небрежетъ о своей чести, такъ какъ относительно разума онъ сотворенъ по образу Божію» [1]). Отло де С-тъ Эмеранъ высказывалъ недовольство тѣмъ, что нѣкоторые діалектики полагаютъ нужнымъ излагать слова священнаго писанія по правиламъ діалектики и что «въ большей части своихъ положеній они вѣрятъ Боэцію больше, чѣмъ священному писанію» [2]). Правда, Абеляръ ставилъ сначала вѣру выше разума: но скоро логика его собственныхъ выводовъ привела его къ противоположному утвержденію. Признавши разумъ способнымъ къ пониманію божественныхъ таинствъ христіанской вѣры, онъ уже не могъ признавать существованія противорѣчія между разумомъ и вѣрою. Напротивъ, исходя изъ этой точки зрѣнія, онъ, разсуждая послѣдовательно, долженъ былъ придти къ тому взгляду, что никто не обязанъ вѣрить тому, чего онъ не понимаетъ. Такимъ образомъ, несмотря на его противоположное заявленіе, разумъ былъ для него высшимъ источникомъ познанія; разумъ, по его мнѣнію, шелъ впереди вѣры. «Вѣра приходитъ не черезъ силу, а черезъ разумъ», писалъ онъ своему сыну Астралябію. Амальрихъ Бенскій признавалъ даже, что священство и таинства должны быть отмѣнены. Онъ училъ, что божеское тріединство обозначаетъ три періода владычества Божія. Богъ Отецъ въ ветхомъ завѣтѣ явилъ себя въ законѣ; Богъ Сынъ въ новомъ завѣтѣ въ учрежденіи таинствъ; теперь наступилъ періодъ Духа. Какъ съ наступленіемъ владычества Сына былъ отмѣненъ законъ, такъ теперь съ наступленіемъ владычества Духа Святаго должны быть устранены священство и таинства.

Пантеистически-раціоналистическій характеръ этого платоновскаго реализма вызвалъ уже въ девятомъ вѣкѣ противорѣчіе со стороны аскетически-іерархической системы. Но это новое направленіе, основывавшееся на аристотелевской философіи, получило вполнѣ законченное выраженіе только въ классическій періодъ среднихъ вѣковъ. Средневѣковые аристотелики думали опровергнуть эманаціонную теорію платониковъ, призвавши себѣ на помощь аристотилевскую теорію объ отношеніи универсалій

[1]) De sacra coena, стр. 100, изд. Vischer.
[2]) *Migne*, Curs. patrol., т. 146, стр. 60.

къ индивидамъ. Исходя изъ чувственнаго опыта, они утверждали, что только то, что индивидуально, обладаетъ дѣйствительнымъ, объективнымъ дѣйствіемъ, универсаліи-же существуютъ не сами по себѣ, а только въ индивидахъ, и суть лишь субъективное обозначеніе, въ которомъ человѣческій разумъ собираетъ вмѣстѣ все, что есть общаго въ однородныхъ индивидахъ. Какъ единичное явленіе, каноникъ Росцелинъ Компіенскій уже около конца одиннадцатаго вѣка явился предшественникомъ номиналистической теоріи. Онъ оспаривалъ утвержденіе, что общія понятія дѣйствительно существуютъ въ индивидахъ, и называлъ ихъ поэтому какъ-бы субъективными понятіями. Однако, вся философія этого періода держалось аристотелевскаго опредѣленія понятій. Ансельмъ для доказательства оспариваемой Росцелиномъ дѣйствительности единства родовъ приводилъ въ примѣръ троичное единство, въ которомъ единство сущности сохранялось въ различныхъ лицахъ. Анонимное сочиненіе, относящееся къ первой половинѣ двѣнадцатаго столѣтія, озаглавленное «De generibus et speciebus», согласно съ Ансельмовской теоріей обозначало общее бытіе, какъ единую однородную сущность во множественности индивидуальныхъ существъ. Въ такомъ же родѣ высказывались объ отношеніи общихъ понятій къ единичнымъ существамъ Іоаннъ Сольсберійскій, умершій въ 1180 году, Винцентъ де-Бовэ, умершій въ 1264 г., и Альбертъ Великій. Послѣдній называлъ универсаліи человѣческими представленіями, въ которыхъ выражалась скрытая въ формѣ явленій сущность вещей, такъ что, хотя общее понятіе и имѣло объективную дѣйствительность, но оно существовало не внѣ, а только внутри индивидуальныхъ единичныхъ существъ. Такъ же училъ и Ѳома Аквинскій.

Перенеся сущность вещей изъ общаго въ индивидуальное, аристотелики уничтожили непосредственную связь чувственнаго міра, представлявшаго безконечную сумму индивидовъ, съ божественнымъ существомъ и тѣмъ самымъ отняли у эманаціонной теоріи ея настоящую основу. Богъ сталъ пониматься, согласно съ ученіемъ церкви, какъ царящій внѣ міра, превыше его, творецъ всѣхъ вещей. Исходя изъ этого новаго опредѣленія отношенія универсалій къ индивидамъ, Альбертъ Великій и его ученикъ Ѳома Аквинскій отвергли воззрѣніе платониковъ, что Богъ есть общая сущность всѣхъ вещей, и выводимое изъ этого воззрѣнія заключеніе, что міръ безконеченъ во времени и въ про-

странствѣ. Аристотелики Ансельмъ Кентерберійскій, Гуго и Ришаръ де С-нъ Викторъ, Вильгельмъ Овернскій и Бонавентура учили о конечности міра во времени и въ пространствѣ. Правда, Ѳома Аквинскій училъ, что происхожденіе міра во времени не можетъ быть безспорно доказано разумомъ, что, напротивъ, съ точки зрѣнія естественнаго познанія, можетъ быть точно также оправдано и признаніе безначальнаго существованія міра. Но онъ признавалъ, что первое положеніе необходимо вытекаетъ изъ вѣры. Какъ по вопросу объ отношеніи Бога къ міру, такъ и по вопросу о троичности, аристотелевскій реализмъ на основаніи своей теоріи познанія оказался вполнѣ совпадающимъ съ церковной догматикой. Такъ какъ онъ самъ признавалъ равносущность и вмѣстѣ съ тѣмъ различіе индивидовъ, то онъ могъ научно поддерживать утверждаемое церковью различіе трехъ лицъ божества въ ихъ единствѣ. Но, такъ какъ аристотелевскій реализмъ приводилъ философію вполнѣ къ точкѣ зрѣнія, утверждаемой христіанской метафизикой,—противоположности между Богомъ и міромъ, то вмѣстѣ съ тѣмъ онъ доказывалъ и необходимость особаго божественнаго откровенія, ибо, если вслѣдствіе этой противоположности существо Бога являлось сверхъестественнымъ, то, какъ справедливо заключалъ Ѳома Аквинскій, оно и было недоступно человѣческому познанію, ограниченному предѣлами чувственной сферы. Ѳома Аквинскій полагалъ, что само по себѣ существованіе Бога можетъ быть доказано разумомъ, но не такъ доказываются троичность Божества и входящіе въ ученіе церкви, полученные черезъ откровеніе догматы о первородномъ грѣхѣ, воплощеніи Христа, воскресеніи тѣла и т. п. Познанію всего этого должна предшествовать вѣра въ откровеніе, которымъ обладаетъ церковь. На этомъ основаніи онъ, какъ и всѣ аристотелики, утверждалъ превосходство церковнаго авторитета надъ разумомъ, чѣмъ платоники еще болѣе рѣшительно утверждали обратное положеніе. Исходя изъ лежащей внѣ сферы человѣческаго разума сверхъестественной идеи христіанскаго искупленія, церковь являлась необходимой посредствующей инстанціей между божествомъ и человѣческимъ разумомъ.

Такимъ образомъ, опровергая платонизмъ и возстановляя ученіе Аристотеля объ отношеніи общихъ родовыхъ понятій къ индивидамъ, аристотелевскій реализмъ не имѣлъ собственно вовсе въ виду введеніе новаго, формальнаго логическаго метода. Напротивъ, онъ лишь потому выступалъ противъ платоновскаго реа-

лизма, что съ эманаціонной теоріей послѣдняго несоединимы были трансцендентное міровоззрѣніе религіозной метафизики и божественный авторитетъ церкви и что онъ самъ стремился сдѣлать философскимъ основаніемъ послѣдняго. Борьба двухъ направленій происходила на почвѣ глубочайшихъ вопросовъ религіозной метафизики. Такимъ образомъ и въ области философіи трансцендентная метафизика вела къ установленію міродержавной власти церкви. Представленіе о послѣдней, какъ объ источникѣ всяческой истины, было конечной цѣлью средневѣковаго философскаго умозрѣнія. Именно поэтому опроверженіе платоновскаго реализма аристотелевскимъ и являлось логически-необходимымъ процессомъ въ развитіи средневѣковаго мышленія.

Но церковь должна была преодолѣть еще болѣе враждебное ея ученію противорѣчіе, чѣмъ то, которое представляла собою философія крайняго реализма. Съ проникновеніемъ арабской философіи въ страны христіанскаго запада, въ немъ нашли себѣ пріемъ и такія ученія, которыя не только представляли собою еретическія толкованія церковнаго вѣроученія, но и заявляли сомнѣнія относительно важнѣйшихъ его положеній. Собраніе философскихъ тезисовъ, осужденныхъ парижскимъ клиромъ въ 1269 и 1277 году, заключаетъ въ себѣ утвержденія, оспаривающія сотвореніе міра, божественный промыселъ, созданіе одного перваго человѣка, свободную волю человѣка, воскресеніе тѣла и безсмертіе души [1]). Такимъ образомъ философская критика, противопоставленная ученію церкви, уже въ классическое время среднихъ вѣковъ доходила въ своихъ заключительныхъ выводахъ до полнаго отрицанія христіанства и церкви. Средневѣковое противорѣчіе между жизнью по сю и ту сторону, проникавшее въ самую глубину міра практическихъ житейскихъ отношеній, проникало также и въ философію, превращаясь здѣсь въ блѣдные, отвлеченные мыслительные образы.

---

[1]) *Bulaeus*, Hist. universit. Parisiensis, т. II, 79; III, 434 и слѣд.

3. ВОЗЗРѢНІЕ НА ПРИРОДУ.

1. РЕЛИГІОЗНАЯ ИДЕЯ, КАКЪ ПЛАНЪ ТВОРЕНІЯ.

Средневѣковое ученіе о природѣ, какъ и вообще христіанское воззрѣніе на міръ нашли себѣ прежде всего точку опоры въ ветхозавѣтномъ сказаніи о сотвореніи міра. Согласно ему, природа была созданіемъ Бога, воплощеніемъ его идей. Но, когда она пришла въ жалкое состояніе вслѣдствіе грѣхопаденія, то въ ней померкъ первоначально чистый образъ Творца. Изглаженные слѣды Божества тѣмъ менѣе стали доступны человѣческому пониманію, что и оно черезъ грѣхопаденіе стало темнѣе и смутнѣе. Но съ помощью истинъ вѣры, открытыхъ въ искупленіи, возможно еще было снова найти Бога въ явленіяхъ природы. Такимъ образомъ спасительныя истины христіанскаго ученія были необходимой предпосылкой познанія природы, какъ и вѣчнаго познанія вообще.

Поэтому въ средніе вѣка не исходили изъ эмпирическаго познанія природы, чтобы, идя отсюда, достигать основныхъ началъ вещей, но, напротивъ, начинали съ твердо установленнаго пониманія послѣднихъ, чтобы отъ нихъ затѣмъ перейти къ пониманію дѣйствительности. Путь, по которому шла средневѣковая мысль, велъ не отъ чувственнаго опыта къ сверхчувственнымъ причинамъ явленій, но наоборотъ отъ послѣднихъ къ первому. Способомъ ея разсужденія былъ въ наукѣ о природѣ, такъ же какъ и въ философіи, дедуктивный, а не индуктивный методъ. Она строила чувственный міръ изъ представленій своей религіозной метафизики. Физика была лишь вспомогательной наукой для метафизики. Она была лишь доступнымъ чувствамъ, нагляднымъ выраженіемъ общихъ положеній метафизическаго ученія. Природа была великою книгою картинъ, иллюстрирующихъ спасительныя истины божественнаго откровенія. Поэтому предметомъ познанія природы былъ не чувственный міръ самъ по по себѣ, но его отношеніе къ великой темѣ творенія, искупленія человѣчества и будущаго царства Божія. «Наука о природѣ», училъ Винцентъ де-Бове въ своемъ Зеркалѣ исторіи, «имѣетъ своимъ предметомъ невидимыя причины видимыхъ вещей [1])». Изслѣдованіе собственной, внутренней сущности вещей было

[1]) L. 1, c. 53.

или запрещено, или считалось не имѣющимъ значенія. Анатомическое изученіе человѣческаго тѣла въ виду тѣлеснаго воскресенія признавалось смертнымъ грѣхомъ. Да и помимо этого, оно не имѣло никакого значенія для врачеванія, такъ какъ тѣлесныя немощи и болѣзни должны были прежде всего исцѣляться не медицинскими средствами, а по примѣру Спасителя и святыхъ божественными чудесами. Цѣлительнѣе всѣхъ лѣкарствъ считались молитва и мощи святыхъ. Совершенно не имѣло никакой цѣны, по средневѣковому воззрѣнію, изученіе остальной органической и неорганической природы, по скольку въ основѣ его не лежало отношеніе его къ вѣчному спасенію. Само по себѣ теоретическое знаніе вовсе не цѣнилось въ средніе вѣка. Познаніе природы пріобрѣтало лишь цѣну въ связи съ практическими цѣлями религіознаго достиженія спасенія души. «Знаніе всей мудрости безполезно, говоритъ Винцентъ де-Бове [1]), если въ него на входитъ познаніе Бога». Величайшій догматикъ среднихъ вѣковъ Ѳома Аквинскій, ссылаясь на слова блаженнаго Августина, училъ, «что созерцаніе творенія должно имѣть цѣлью не удовлетвореніе суетной и преходящей жажды знанія, но приближеніе къ безсмертному и вѣчному» [2]).

Такъ какъ Богъ предполагался находящимся внѣ природы, то цѣль науки о природѣ являлась лежащею не въ ней, а внѣ ея. Поэтому средневѣковое воззрѣніе на природу находилось въ совершенной противоположности съ античнымъ воззрѣніемъ, хотя первое и имѣло въ послѣднемъ свое научное основаніе. Когда-то классическая древность представляла себѣ, что міръ вполнѣ управляется божественными силами и что во всѣхъ предметахъ живутъ боги. Для нея природа была дѣйствительностью, для среднихъ вѣковъ она была символомъ божества.

Согласно религіозной метафизикѣ церкви, человѣкъ былъ изначала опредѣленной конечной цѣлью мірозданія. Онъ былъ и настоящимъ предметомъ божескаго міроуправленія. Его-же избралъ цѣлью своихъ стремленій противникъ Бога діаволъ со своими послѣдователями. Судьба человѣка была вопросомъ, заключающемъ въ себѣ все. Ради разрѣшенія этого вопроса, Богъ наконецъ снизошелъ на землю, чтобы въ образѣ человѣка претерпѣть за родъ человѣческій проклятіе грѣха — смерть, и этою

[1]) Spec. natur., lib. 29, c. 33.
[2]) Summa theologiae, secundasecundae quaest. 167, art. 1.

жертвою преодолѣть грѣхъ и адъ. Изъ этого францисканецъ Бонавентура справедливо выводилъ слѣдствіе, что міръ безъ человѣка немыслимъ, такъ какъ безъ него онъ былъ-бы безцѣленъ [1]). Изъ этихъ религіозныхъ представленій средневѣковой образъ міра выяснялся въ видѣ единаго, логически стройнаго цѣлаго. Поэтому міровой порядокъ признавался находящимся въ полномъ совпаденіи съ религіозной идеей церкви. Познаніе этого совпаденія религіознаго преданія съ порядкомъ физическаго міра и составляло настоящее содержаніе средневѣковаго изученія природы.

Божественное опредѣленіе назначенія человѣка было творческимъ принципомъ міроваго порядка. Ради человѣка вызваны были къ существованію земля, солнце, луна и звѣзды и весь видимый тѣлесный міръ. «Alle dise werelt, die sunnen unde den mânen, die sterne unde diu vier element, viur, wazer, luft unde die erden, die vogel in den lüften, die vische in dem wazer, diu tier in dem walde, diu würme in der erden, golt unde edelgesteine, der edeln würze süezen smac, der bluomen lichte varwe, der boume fruht, unde alle crêatûre: das hâst du herre allez dem menschen ze nuze unde ze dienste geschafen durch die triuwe unde durch die minne, diu du ze den menschen hetest *), говорится во вступительныхъ словахъ Швабскаго Зерцала. «Всѣ вещи въ мірѣ созданы для человѣка, и день и ночь работаютъ на человѣка, и постоянно служатъ ему. Такъ вселенная устроена столь чудесно для человѣка и ради человѣка и на пользу ему»,—учитъ «Естественное богословіе» Раймунда Сабундскаго [2]). Человѣкъ былъ центромъ для міра видимаго и невидимаго.

Отношеніе всего матеріальнаго міра къ человѣку обусловило прежде всего центральное положеніе въ міровомъ пространствѣ отведенной для человѣческаго обитанія земли [3]). Мѣсто жительства человѣка было и мѣстомъ дѣйствія всеміръисторической драмы. Земля представляла собою сцену, на которой происходило

[1]) In lib. sent. 2 dist. 1, art. 1, quaest. 2.

*) Весь этотъ міръ, солнце, мѣсяцъ и звѣзды и четыре стихіи: огонь, вода, воздухъ и земля, птицы въ воздухѣ, рыбы въ водѣ, звѣри въ лѣсу, черви въ землѣ, золото и драгоцѣнные камни, сладкій вкусъ дорогихъ кореньевъ, блестящія краски цвѣтовъ, плоды деревьевъ, и все твореніе, все это ты, Господи, создалъ на пользу и на службу человѣку ради своего обѣщанія и ради любви, которую ты имѣлъ къ человѣку.

[2]) Tit. 97.

[3]) Honorius Augustodonens, imago mundi. lib. IV, c. 1.

взаимодѣйствіе Бога, діавола и человѣка. На ея поверхности сходились столь рѣзко раздѣленныя до тѣхъ поръ стороны и разыгрывали здѣсь великую «божественную комедію» искупленія. Здѣсь приводились въ исполненіе планы, задуманные внѣ земли, въ небѣ и въ аду. Земля являлась ареною борьбы противоположныхъ началъ невидимаго міра. Изъ этого центральнаго значенія земли средневѣковое міровоззрѣніе правильно выводило, что центръ земли долженъ быть и центромъ вселенной. Альбертъ Великій старался найти научное доказательство для этого вывода, основаннаго на религіозномъ ученіи. Онъ видѣлъ его въ томъ положеніи, что тяжесть земли должна необходимо удерживать ее въ центральномъ пунктѣ вселенной [1]). «Середина земли, утверждаетъ вышесказанное сочиненіе Раймунда Сабундскаго, есть центръ міра» [2]). Земля была центральнымъ пунктомъ всѣхъ жизненныхъ силъ вселенной. Этотъ міровой центръ, т. е. земля, былъ тѣмъ мѣстомъ, «куда», по словамъ Альберта Великаго, «стекались силы всего мірового шара» [3]). Отъ небесныхъ свѣтилъ силы направлялись къ землѣ, а отъ земли снова восходили къ звѣздному міру. Сатурнъ посылалъ на землю холодъ и сухость, Марсъ—жаръ и сухость, утренняя звѣзда—оживляющую росу, Меркурій—звѣзда торговцевъ—дѣлалъ людей говорливыми; луна была свѣтиломъ влажности, она освѣжала зной солнца [4]). Даже звѣздное небо, помѣщенное за планетами, имѣло свое опредѣленное отношеніе къ земнымъ дѣламъ. Какъ и все существующее, оно состояло изъ четырехъ стихій: огня, земли, воздуха и воды и управляло этими стихіями. При этомъ двѣнадцать знаковъ зодіака, раздѣленные на три пояса, обозначали три различныя степени стихій. Первый поясъ, состоящій изъ созвѣздій овна, тельца, близнецовъ и рака, обозначалъ высшую степень стихій,—овенъ—огня, телецъ—земли, близнецы—воздуха, ракъ—воды. Второй поясъ, заключавшій въ себѣ созвѣздія льва, дѣвы, вѣсовъ и скорпіона, обозначалъ въ томъ же послѣдовательномъ порядкѣ среднюю степень стихій. Наконецъ стрѣлецъ, козерогъ, водолей и рыбы, представлявшіе третій поясъ, обозначали, въ томъ-же порядкѣ стихіи въ ихъ вредо-

[1]) De coelo et mundo, lib. II, tract. IV, c. 8.

[2]) Theol. naturalis, tit. 91; ср. *Vinc. de Beauvais*, Spec. natural., lib. II, c. 1; lib. VI, c. 2 и 4.

[3]) Physic., l. I, tract. 1, c. 3.

[4]) *Vinc. de Beauvais*, Spec., natural., lib. XV, c. 45.

носномъ проявленіи [1]). Въ особенности сильно вліяли звѣзды на міръ растеній. Безконечное разнообразіе послѣднихъ, казалось, не могло быть произведено исключительно различнымъ смѣшеніемъ такъ называемыхъ четырехъ стихій. Дѣйствіе звѣздъ на стихіи являлось другой причиной, дѣлавшей понятнымъ разнообразіе растеній. Каждый видъ растеній имѣлъ свою особую звѣзду, или, какъ говоритъ Конрадъ фонъ Мегенбергъ въ своей Книгѣ природы, сущность которой заимствована у Ѳомы де-Контемпре, «особую силу собственной звѣзды въ небесахъ» [2]).

Силы направлялись и наоборотъ съ земли кверху. Предполагалось, что кометы происходятъ отъ паровъ, подымающихся отъ земли, которые загораются на воздухѣ и, смотря по массѣ ихъ, являются то большими, то маленькими кометами [3]). Такимъ же образомъ и метеоры происходятъ изъ паровъ, подымающихся отъ земли, вслѣдствіе согрѣванія ея лучами солнца, загораются высоко въ воздухѣ и падаютъ на землю въ видѣ огня [4]).

Далѣе за міровымъ пространствомъ, заключеннымъ въ послѣдовательныхъ сферахъ семи планетныхъ небесъ, неба неподвижныхъ звѣздъ и кристальнаго неба, находился эмпирей—царство блаженныхъ духовъ. Внизу, въ глубинѣ, слѣдовательно въ центрѣ земли, находился другой предѣлъ видимаго міра, царство злыхъ духовъ. Уже епископъ севильскій Исидоръ, умершій въ 683 году, въ четырнадцатой книгѣ своихъ Этимологій помѣщалъ адъ въ центрѣ земли; а также и Гонорій Отенскій въ своемъ «Изображеніи міра» [5]). «Адъ», училъ Бертольдъ Регенсбургскій «ist enmitten dâ daz ertriche aller sumpfigest ist» * [6]). То же самое утверждалъ и французскій ученый Омонъ въ своемъ сочиненіи: «Картина міра», написанномъ во второй половинѣ тринадцатаго столѣтія, также какъ и впослѣдствіи Конрадъ Мегенбергскій. «Wizz», говоритъ послѣдній, «als daz herz ze mittelst in dem tier ist, alsô ist diu hell ze mittelst in dem ertreich» ** [7]).

[1]) L. c., c. 36.

[2]) Изд. Фр. Пфейфера, 1861, стр. 379.

[3]) *Albert. mag.*, Meteorum, lib. I, tract. III, c. 5; *Konrad von Megenberg*, Buch der Natur, стр. 75.

[4]) *Albert. mag.*, l. c., tract. IV, c. 1; *Konrad v. Megenberg*, l. c., стр. 77.

[5]) Lib. 1, c. 14.

*) Посрединѣ, тамъ, гдѣ земля всего болотистѣе.

[6]) T. 2, стр. 264.

**) Знай, что какъ сердце находится въ срединѣ тѣла, такъ и адъ въ срединѣ земли.

[7]) Buch der Natur, стр. 107.

Данте въ своей божественной комедіи изображаетъ адъ въ видѣ воронкообразнаго кратера, вершина котораго лежитъ въ центрѣ земли. «Естественная теологія» Раймунда Сабундскаго также помѣщала адъ въ центрѣ земли [1]). Такимъ образомъ это представленіе было общераспространеннымъ.

Господствующее значеніе земли въ общемъ планѣ міроваго устройства обусловило затѣмъ и представленіе, что видимыя глазамъ измѣненія въ положеніи космическихъ тѣлъ производятся ихъ движеніемъ, а не движеніемъ земли. Такъ какъ они служатъ для земли, то принятіе движенія земли измѣнило-бы логическое отношеніе между средствомъ и цѣлью въ обратное. Поэтому совершенно правильнымъ выводомъ изъ этого положенія было то, признаваемое въ средніе вѣка, представленіе, что звѣздное небо обтекаетъ кругомъ земли, въ то время какъ послѣдняя пребываетъ въ величественномъ спокойствіи. Небо, думали тогда, кружится вокругъ земли, какъ колесо вокругъ оси. Въ александровскомъ эпосѣ, сочиненномъ священникомъ Лампрехтомъ въ концѣ двѣнадцатаго столѣтія по французскому образцу, говорится, что Александръ во время своего похода на востокъ дошелъ до конца свѣта, за которымъ находится міровая. бездна

«unde der himel umbe gat
alse umbe di alssen daz rat» [2] *).

Альбертъ Великій выставлялъ разнообразныя научныя основанія для неподвижности земли въ ея центральномъ положеніи [3]). Фрейданкъ въ своей «Скромности» (Besheidenheit) восхвалялъ такое положеніе вещей, какъ великое чудо творенія. Это есть, говоритъ онъ,

«— — ein michel wunder
daz himel ist obe und under
und doch diu erde stille stat.
Sô der himel umbe gât» [4] **)

[1]) Tit. 91 и 245.

[2]) *Massmann*, Biblioth. der ges. deutschen Nationallitteratur, т. 3, стр. 124, ст. 5493 и сл.

*) И небесный сводъ вращается (вокругъ земли), какъ колесо вокругъ оси.

[3]) De coelo et mundo, l. II, tract. III, c. 14; tr. IV, c. 8; *Винц. де-Бове*, Spec. nat., lib. VI, c. 2.

[4]) Изд. Беценбергера, 11, 7 и сл.

**) Великое чудо, что небо какъ наверху, такъ и внизу, и все-же земля стоитъ неподвижно, хотя небо вращается.

Народный проповѣдникъ Бертольдъ Регенсбургскій сравнивалъ міръ съ яйцомъ. Наружную скорлупу онъ сравнивалъ съ небомъ все обнимающимъ, бѣлокъ съ воздухомъ, т. е. пустымъ пространствомъ, находящимся между небомъ и землей. Вокругъ послѣдней обращается, по его объясненію, «himel ze allen zîten umbe sam ein rat» [1]) *). Это мало изящное сравненіе часто повторяется въ средневѣковой литературѣ. Гонорій Отенскій употреблялъ его въ «Картинѣ міра» [2]), а также и канцлеръ Оттона IV Гервазій Тильбюрійскій въ своемъ, посвященномъ императору, сочиненіи: Otia imperialia [3]), а затѣмъ и Винцентъ де-Бове въ своемъ Зеркалѣ природы [4]).

Такимъ образомъ видимый тѣлесный міръ былъ и во времени и въ пространствѣ окруженъ невидимымъ трансцендентнымъ міромъ. Въ пространствѣ онъ былъ лишь небольшою частью, выдѣленною изъ безконечности послѣдняго, во времени онъ имѣлъ значеніе лишь бѣглаго, преходящаго эпизода, объятаго вѣчностью. Но, будучи совершенно окружена царствами добрыхъ и злыхъ духовъ, земля составляла серединный пунктъ для того и другого.

По своему виду земля обыкновенно представлялась въ формѣ круглаго диска. Однако научными авторитетами давно уже была признана ея шарообразная форма, напр. епископомъ зальцбургскимъ Виргиліемъ—уже въ восьмомъ столѣтіи. Въ одной замѣткѣ на поляхъ кодекса, относящагося къ десятому столѣтію и принадлежавшаго монастырю С-тъ Жерменъ де-Прэ, въ которомъ содержались многія выписки изъ сочиненій философа Іоанна Скота Эригены, земля называется сфероидомъ [5]). Но такое признаніе было въ то время еще лишь единичнымъ и недостовѣрнымъ. Хроникеръ Рудольфъ Глаберъ приводитъ это мнѣніе, описывая подаренную папой Бенедиктомъ VIII императору Генриху II державу, въ слѣдующихъ словахъ: Держава была «изображеніемъ земного тѣла, которое вообще признается шарообразнымъ» [6]). Но въ позднѣйшее время шарообразный видъ земли

[1]) Т. 1. стр. 392.

*) Небо вертится все время, какъ колесо.

[2]) Basileae 1544 lib. I, c. 1; IV, c. 1.

[3]) *Leibniz*, Scriptor. rer. Brunsvicens., т. I, стр. 885.

[4]) Lib. II, c. 1.

[5]) *V. Cousin*, Ouvrages inédits d'Abélard. стр. 618.

[6]) M. G., т. VII, стр. 59.

былъ признанъ съ полною достовѣрностью. Уже умершій во второй половинѣ двѣнадцатаго вѣка Гонорій Отенскій могъ въ своей Картинѣ міра, говоря о представленіи земли въ видѣ плоскости, выразиться, что «иные» такъ думаютъ. «Если-бы, говоритъ онъ, земля была плоскостью, какъ иные думаютъ» и т. д. [1]). Французъ Омонъ говорилъ, что земля кругла, такъ что человѣкъ могъ-бы обойти вокругъ нее, какъ муха вокругъ яблока [2]). Альбертъ Великій выводилъ шарообразный видъ земли изъ того-же основанія, какъ и центральное ея положеніе во вселенной, именно изъ того, что тяжесть направляетъ всѣ тѣла къ одной точкѣ [3]). Ѳома Аквинскій тоже имѣлъ понятіе о шарообразности земли [4]). Винцентъ де-Бове указывалъ на различныя положенія солнца въ разныхъ странахъ земли и на различіе созвѣздій, находящихся на сѣверномъ и южномъ небѣ, въ доказательство того, что земля не можетъ быть плоскостью, а должна имѣть видъ шара [5]). Бертольдъ Регенсбургскій тоже представлялъ себѣ землю въ видѣ шара. «Diu erde ist rehte geschaffen alse ein bal» *, говоритъ онъ въ одной проповѣди [6]).

Даже и столь распространенное въ древности представленіе о томъ, что обращенная отъ насъ въ другую сторону половина земного шара тоже населена людьми, не было совершенно забыто въ средніе вѣка. Но церковь относилась къ нему очень неблагосклонно, такъ какъ оно, казалось, противорѣчило первому положенію ея религіозной системы о единствѣ человѣческаго рода. Поэтому епископъ зальцбургскій, Виргилій, бывшій сторонникомъ этого мнѣнія, названъ былъ папой Захаріемъ въ письмѣ отъ 1 мая 748 года вреднымъ лжеучителемъ. Вышеупомянутая замѣтка на полѣ кодекса С-тъ Жерменъ де-Прэ также утверждаетъ существованіе антиподовъ, однако съ добавленіемъ, что это не противорѣчитъ вѣрѣ. Въ этой замѣткѣ говорится: «Очевидно, что антиподы имѣютъ надъ собою небо. Говорятъ, что это суть люди, живущіе на другой отъ насъ сторонѣ земли и отдѣленные отъ насъ океаномъ. Они, повидимому, имѣютъ такіе-же обычаи и культъ, какъ персы. Но то обстоятельство, что

[1]) Lib. IV, c. 1.
[2]) *Fr. Ch. Schlosser*, Vincenz von Beauvais, ч. 2, стр. 172.
[3]) De coelo et mundo, l. II, tract. IV, c. 9.
[4]) Summa theol., t. II, quaest. 54, art. 2.
[5]) Spec. nat., lib. VI, c. 8.
*) Земля сотворена такъ, что она совершенно похожа на шаръ.
[6]) T. 1, стр. 392.

на нижней сторонѣ земли существуютъ люди, не противорѣчитъ религіи, такъ какъ оно вытекаетъ изъ природы земли, имѣющей форму сфероида [1])». Такимъ же образомъ и Гонорій Отенскій утверждалъ существованіе антиподовъ, у которыхъ бываетъ день въ то время, когда у насъ ночь. Но къ этому онъ прибавлялъ, что окружающій землю океанъ не допускаетъ ни ихъ къ намъ, ни насъ къ нимъ [2]). Однако, Бертольдъ Регенсбургскій, хотя и признавалъ шарообразность земли, но отрицалъ ученіе объ антиподахъ «Unde des enist in deheine wise niht», говоритъ онъ [3]). Винцентъ де Бовэ, который на столь правильныхъ основаніяхъ утверждалъ шарообразность земли, считалъ однако признаніе существованія антиподовъ несовмѣстимымъ съ ученіемъ о единствѣ человѣческаго рода, такъ какъ ему казалось немыслимымъ, чтобы жители этой стороны земного шара могли, переплывъ черезъ безграничное пространство океана, достичь противоположной стороны, а слѣдовательно антиподы должны принадлежать къ другому человѣческому роду [4]). Альбертъ Великій также старался опровергнуть извѣстное ему изъ античной литературы мнѣніе объ антиподахъ [5]).

Точно также къ среднимъ вѣкамъ перешло отъ греческой науки ученіе о томъ, что земля не находится въ центрѣ вселенной, а помѣщена внѣ его, что за тѣмъ небо не двигается вокругъ земли, но что, напротивъ, земля, будучи такою же звѣздою, какъ и другія звѣзды, подобно имъ обходитъ вокругъ общаго мірового центра. Альбертъ Великій передаетъ этотъ взглядъ древнихъ философовъ, противорѣчившій всей религіозной системѣ среднихъ вѣковъ, но старается его опровергнуть [6]). Однако этотъ взглядъ находилъ и единичныхъ сторонниковъ. По крайней мѣрѣ Альбертъ Саксонскій, преподававшій въ серединѣ четырнадцатаго вѣка въ парижскомъ университетѣ, разсказывалъ, что одинъ изъ его учителей высказывалъ такое мнѣніе. Впрочемъ, самъ онъ признавалъ его невѣроятнымъ. Напротивъ, признаніе, что земля по своей величинѣ стоитъ ниже большинства звѣздъ, не оспаривалось. Гоноріусъ Отенскій утверждалъ, что солнце въ восемь разъ больше земли [7]). Онъ считалъ даже луну значительно

[1]) *V. Cousin*, l. c.
[2]) Imago mundi., lib. IV, c. 3.
[3]) L. c., стр. 303.
[4]) Lib. VI, c. 10.
[5]) De coelo et mundo, 1. II, tract. IV, c. 2.
[6]) L. c. и c. 7.
[7]) Imago mundi, lib. IV, c. 5.

большей, чѣмъ земля [1]). Винцентъ де-Бове въ своемъ Зеркалѣ природы приводитъ мнѣніе, высказанное Солинусомъ, по которому земля по своей величинѣ занимаетъ седьмое мѣсто. «Если, такимъ образомъ, прибавляетъ онъ, самая меньшая изъ неподвижныхъ звѣздъ больше земли, и тѣмъ не менѣе, каждая изъ нихъ, видимая съ земли, кажется лишь точкой, то тѣмъ болѣе должна казаться точкой земля, видимая съ неба [2])».

Какъ общій видъ вселенной, такъ и видъ земной поверхности, былъ построенъ на основаніи религіознаго преданія церкви. Географическія представленія древнихъ народовъ вырабатывались сообразно съ ихъ національнымъ государственнымъ сознаніемъ, при чемъ каждый изъ нихъ считалъ серединой земной поверхности мѣстоположеніе своего города или важнѣйшаго его пункта. Такимъ-же образомъ географическія представленія среднихъ вѣковъ выведены были изъ религіозной идеи христіанскаго искупленія. Какъ послѣдняя требовала предположенія о центральномъ положеніи земли въ міровомъ пространствѣ, такъ она приводила за тѣмъ къ представленію, что та мѣстность, откуда получило свое начало искупленіе, должна была составлять центральный пунткъ земнаго круга. Уже блаженный Іеронимъ выводилъ изъ одного стиха пророка Іезекіиля [3]), что Іерусалимъ находится въ серединѣ земли. «Что Іерусалимъ, говоритъ онъ, находится въ серединѣ земли, доказываетъ пророкъ, называющій его пупомъ земли». Папа Урбанъ въ рѣчи, сказанной въ 1095 году въ Клермонтѣ, въ которой онъ призывалъ франковъ къ освобожденію святаго гроба, тоже высказалъ: «Іерусалимъ есть центральный пунктъ земли, второй рай» [4]). Цезарій Гейстербахскій думалъ, что «какъ сердце находится въ серединѣ тѣла, такъ и Іерусалимъ въ серединѣ обитаемой нами земли» [5]). «Такимъ образомъ», говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, «Христосъ былъ распятъ посерединѣ земли [6]). Данте старался привести въ соотвѣтствіе это представленіе о центральномъ положеніи Іерусалима съ извѣстнымъ ему шарообразнымъ видомъ земли, именно такимъ образомъ, что онъ представлялъ себѣ Іерусалимъ находящимся на высшей точкѣ

[1]) L. c. lib. 1, c. 55.
[2]) Lib. XV, c. 20.
[3]) Гл. 5, ст. 5.
[4]) *Roberti*, Historia Hierosol. въ Bongars gesta Dei per Francos.
[5]) Hom. II, 120.
[6]) Hom. I, 21.

шароваго сегмента, образующаго адъ, т. е. какъ разъ прямо надъ вершиной адской воронки.

Чтобы достичь еще большаго совпаденія между религіознымъ вѣрованіемъ и земною географіей, пытались также установить связь между началомъ человѣческаго рода и вышесказаннымъ предполагаемымъ серединнымъ пунктомъ земли. Правда, оказалось невозможнымъ перенести въ Іудею самый рай, мѣсто котораго было указано въ ветхомъ завѣтѣ; поэтому удовольствовались лишь личною связью между первымъ Адамомъ и мѣстомъ страданія того, кого называли вторымъ Адамомъ. Установилась легенда, что Адамъ былъ похороненъ на горѣ Голгоѳѣ, тамъ, гдѣ былъ распятъ Христосъ. «Адамъ умеръ», разсказываетъ Гонорій Отенскій, достигши 930 лѣтъ, въ Іерусалимѣ и былъ похороненъ на горѣ Голгоѳѣ» [1]).

2. ЗАДАЧА ПОЗНАНІЯ ПРИРОДЫ И ДВИЖЕНІЕ ПРОТИВЪ РЕЛИГІОЗНОЙ СИМВОЛИКИ.

Какъ общее внѣшнее устройство, такъ и личное отношеніе къ ней человѣка, опредѣлялось религіозной идеей церкви. Такъ какъ природа была создана для человѣка, то Творецъ прежде всего далъ человѣку міръ природы въ руководство для всеопредѣляющей цѣли его жизни — міра загробнаго. «Видимый міръ», училъ Альбертъ Великій, «сотворенъ ради человѣка, чтобы посредствомъ изученія его человѣкъ достигалъ познанія Бога» [2]). Такимъ образомъ центръ тяжести вещей находился не въ нихъ самихъ, а въ Творцѣ, представляемомъ пребывающимъ внѣ природы. Изъ этого Ѳома Аквинскій дѣлалъ выводъ, что, «поелику начало всѣхъ вещей находится внѣ міра, именно въ Богѣ, то и конечною цѣлью всѣхъ вещей должно быть благо, находящееся также внѣ міра» [3]) Природа вела черезъ себя во внѣ себя, въ сверхъестественный міръ. Послѣдній былъ предметомъ и цѣлью средневѣковаго изученія природы. Въ естественномъ искали сверхъестественнаго. Поэтому видимый, тѣлесный міръ и его изученіе лишь постольку имѣли дѣйствительную цѣнность, поскольку они могли способствовать развитію любви къ Богу и достиженію вѣчнаго спасенія. Сверхъестественное доставляло

[1]) Imago mundi, lib. 5.

[2]) Sum. theol., pars II, tract. XII, quaest. 63, m. 2.

[3]) Sum. theol., II, 1, quaest. 103, art. 2.

постоянную, всегда присущую подкладку чувственнаго, тѣлеснаго міра. Подобно тому, какъ теперешняя наука во всѣхъ явленіяхъ видимой природы усматриваетъ дѣйствіе неизмѣнныхъ законовъ, такъ въ средніе вѣка въ томъ же объемѣ признавали во всей природѣ дѣйствіе таинственной, чудесной силы Божества. Шагъ за шагомъ строгіе умы того времени старались слѣдовать за ея проявленіями. Когда св. Мартинъ увидѣлъ на берегу Луары стаю водяныхъ птицъ, ловившихъ рыбу, то онъ сказалъ своимъ спутникамъ: «взгляните, вотъ изображеніе дьявола. Посмотрите, какія петли ставитъ онъ неосторожнымъ, какъ онъ поглощаетъ ихъ и все не насыщается» [1]). Когда Францискъ Ассизскій видѣлъ цвѣты, то онъ радовался не на нихъ самихъ, но вспоминалъ о цвѣткѣ, разцвѣтшемъ отъ корени Іессеева, о которомъ пророчествовалъ Исаія [2]). При видѣ червя вспоминалъ онъ слова псалма: «я червь, а не человѣкъ, поношеніе у людей и презрѣніе въ народѣ» [3]). Бертольдъ Регенбургскій проповѣдывалъ своимъ слушателямъ: «Ir sult an der erden lernen und an böumen und an dem korne, und an den bluomen und an dem grase. Als tet der guote sant Bernhard: «ich suoche den gehiuren an allen krêatiuren». Sô môhten alle krêatiure wol sprechen ob sie kunden sprechen: unser vil manicvalten wunder enhaben wir von uns selben niht, wir haben sie von dem, des dîn sêle gernde ist, so suoche ich den gehiuren an allen krêatiuren, an aller seiten klange» [4]) *. Когда ты видишь цвѣтокъ, который красивѣе другаго, продолжалъ онъ, то ты долженъ думать: «ô wol dir, lieber got, wie schoene unde genaeme dû eine bluome wider die andern hâst geschaffen und alsô hâst dû einer wurze mêr kraft gegeben danne der andern und alsô hâst dû einem menschen mê tugende gegeben danne dem andern [5]) **). Святая Екатерина Сіенская, глядя на красные

[1]) Sulp. Sever. epist. III.

[2]) Гл. 11, ст. 1.

[3]) Псаломъ 22, ст. 7.

[4]) Т. 1, стр. 157.

*) Вы должны поучаться отъ земель, отъ деревьевъ, отъ злаковъ, цвѣтовъ и травъ. Такъ дѣлалъ и благочестивый св. Бернардъ (говорившій): «Я ищу Господа во всякомъ твореніи». Если бы всѣ творенія умѣли говорить, то они могли бы сказать: наши разнообразныя чудесныя свойства имѣемъ мы не отъ насъ самихъ, а отъ того, по комъ тоскуетъ твоя душа; такъ ищу я Господа во всякомъ твореніи, въ звукѣ каждой струны.

[5]) l. c. стр. 158.

**) «Слава тебѣ, благій Господи! Какъ ты сотворилъ одинъ цвѣтокъ кра-

цвѣты, думала о кроваво-красныхъ ранахъ на тѣлѣ Спасителя [1]).

Это религіозное общеніе съ природой нашло свое поэтическое выраженіе въ неисчерпаемой литературѣ легендъ, имѣвшихъ предметомъ прежде всего сношеніе человѣка съ животными. Такъ какъ все живущее вышло изъ лона Творца, то думали, что и животныя способны къ воспріятію дыханія сверхъестественнаго духа. Жившіе въ уединеніи пустынь и лѣсовъ аскеты старались приручить къ себѣ дикихъ звѣрей, чтобы испытать и видѣть на нихъ чудесную силу Божію. Легенды перечисляютъ многіе примѣры общенія этихъ благочестивыхъ мужей со звѣрями, какъ доказательство ихъ святости и чудесныхъ даровъ, данныхъ имъ отъ Бога. Уже изъ жизни древне-христіанскихъ отшельниковъ въ Ѳиваидѣ или сирійскихъ пустыняхъ разсказывались чудесныя исторіи о воспріимчивости дикихъ звѣрей къ божественному. Такъ львы пришли и вырыли могилу Павлу-пустыннику. Олени ежегодно собирались на могилѣ святого Регула. Гіена принесла къ святому Макарію слѣпого дѣтеныша, чтобы онъ далъ ему зрѣніе [2]). Левъ ѣлъ финики изъ рукъ св. Ѳеона. Левъ игумна Герасима питался молокомъ и овощами, какъ монахи его монастыря, и служилъ имъ въ качествѣ домашняго животнаго; на могилѣ своего господина умерло и благочестивое животное. Подобныя же чудесныя исторіи о религіозной воспріимчивости животныхъ разсказываютъ и средневѣковыя легенды. Когда Колумбанъ путешествовалъ по лѣсамъ Вогезскихъ горъ, то бѣлки прыгали съ деревьевъ и прятались въ складкахъ его одежды. Медвѣди и волки слушались его словъ. Когда монахи аббата Леонора хотѣли покинуть его, потому что онъ отягощалъ ихъ тяжелыми тѣлесными трудами, то пришли олени изъ лѣсу и добровольно дали запрячь себя въ плугъ. Волкъ таскалъ аббату Тегоннеку въ Бретани камни для постройки его монастыря и на ночь помѣщался въ овечьемъ хлѣвѣ. По приказанію Антонія Падуанскаго пчелы прилетѣли и сдѣлали изъ воску дароносицу вокругъ святыхъ даровъ, находившихся въ чашѣ.

Нерѣдки были и такіе случаи, когда животныя проявляли

сивымъ и пріятнымъ сравнительно съ другимъ, такъ же ты далъ одному корню больше силы, чѣмъ другому, и такъ же далъ одному человѣку больше добродѣтели, чѣмъ другому».

[1]) Ampl. Coll., стр. 1375.

[2]) См. *Lecky*, Sittengeschichte Europas von Augustus bis Karl dem Grossen, 2, стр. 135 и сл.

даже больше воспріимчивости къ божественному, чѣмъ люди, и первые обращали къ вѣрѣ послѣднихъ. Когда Хильдебертъ, сынъ Хлодовига, хотѣлъ выгнать изъ лѣсной дачи отшельника Карилефа, то его лошадь не двигалась съ мѣста, хотя онъ до крови вонзилъ шпоры въ ея бока. Тогда охотникъ сошелъ съ лошади, почтительно поцѣловалъ руку святаго и подарилъ ему для постройки монастыря столько земли, сколько святой могъ объѣхать въ одинъ день на ослѣ. Кабанъ былъ причиною обращенія тюрингенца Браке [1]). Рыбы, слушавшія проповѣдь Антонія Падуанскаго, были причиною того, что граждане гор. Римини устыдились своего безбожія и обратились къ вѣрѣ. Мулъ, упавшій на колѣни, когда тотъ же св. Антоній поднялъ передъ нимъ святые дары, заставилъ одного еретика отказаться отъ своихъ заблужденій.

Это стремленіе найти въ чувственной природѣ сверхчувственное значеніе сдѣлало изъ природы лишь блѣдное выраженіе сверхчувственнаго. Не ограничиваясь тѣмъ, что видѣли божественное откровеніе въ отдѣльныхъ случаяхъ, на всю природу смотрѣли, какъ на одно общее и постоянное откровеніе. Въ каждомъ отдѣльномъ предметѣ, входящемъ въ составъ природы, усматривали опредѣленный знакъ добраго или враждебнаго отношенія человѣка къ Богу. Во всѣхъ вещахъ, въ каждомъ животномъ, каждомъ растеніи, каждомъ камнѣ или звѣздѣ предполагали символизированными отдѣльные добродѣтели и пороки человѣка. Эта символика природы нашла себѣ разнообразное примѣненіе во всѣхъ жизненныхъ сферахъ. Научная и богословская литература, а также художественныя произведенія среднихъ вѣковъ заключаютъ въ себѣ неисчерпаемое богатство символическаго и аллегорическаго содержанія. Даже высшая политика искала указаній въ сверхчувственной символикѣ природы. При этомъ на такую символику въ средніе вѣка смотрѣли вовсе не какъ на произвольное, субъективное созданіе человѣка. Напротивъ, въ ней видѣли символическій языкъ природы и какъ-бы ея объективную задачу, предначертанную Творцомъ. Уже Іоаннъ Дамаскинъ, классическій догматикъ Востока, жившій въ первой половинѣ восьмаго столѣтія, выставилъ объективный характеръ символики природы, высказавши, что луна лишь для того получаетъ свой свѣтъ отъ солнца, что Богъ этимъ отношеніемъ свѣ-

[1]) Срав. объ этомъ *Гр. де Монталамберъ*, Монахи западной Европы отъ св. Бенедикта до св. Бернарда, т. 2, стр. 351 и сл.

тилъ желалъ уяснить человѣку различіе общественныхъ положеній. Такимъ образомъ, символическое обозначеніе человѣческихъ отношеній господина и слуги, высокаго и низкаго положенія, прямо выставлялось имъ какъ причина отношеній солнца и луны. Точно также философъ Іоаннъ Скотъ Эригена, жившій во второй половинѣ девятаго вѣка, заключалъ отъ существа человѣка къ объективному характеру символики природы. Такъ какъ, говорилъ онъ, въ человѣкѣ соединено все, что содержится въ природѣ, то, слѣдовательно, во всемъ твореніи сотворенъ лишь человѣкъ. Поэтому, вмѣстѣ съ земными животными, сотворенными богомъ въ шестой день, разумѣлся и человѣкъ съ его тѣлесной стороны. Вьючныя животныя обозначали пять чувствъ, оказывающихъ разуму существенную помощь при изученіи матеріальнаго міра. Черви и гады означали скрытыя и вмѣстѣ съ тѣмъ ползучія отправленія, черезъ посредство которыхъ душа управляетъ тѣломъ, въ то время какъ они не входятъ въ сознаніе человѣка. Дикіе звѣри были символомъ противныхъ разуму инстинктовъ человѣческой природы, какъ ярость, алчность и т. п. [1]). Согласно съ библейскимъ разсказомъ, радуга была для того поставлена Творцомъ въ облакахъ, чтобы служить для людей знакомъ божескаго милосердія.

Идея о томъ, что символика выражала собою не только субъективное представленіе человѣка, но и объективную цѣль всѣхъ вещей, составляла болѣе или менѣе явственную подкладку всей средневѣковой жизни природы, поскольку въ ней господствовалъ религіозный духъ церкви. Въ этомъ смыслѣ явленія всей органической и неорганической природы признавались, отчасти на основаніи ветхо- и ново-завѣтныхъ текстовъ, олицетвореніемъ небесныхъ и адскихъ силъ, добродѣтелей и пороковъ И прежде всего самъ человѣкъ носилъ на своемъ тѣлесномъ образѣ отпечатокъ своего божественнаго происхожденія. Что человѣкъ сотворенъ Богомъ, это, какъ говорилъ въ проповѣди Бертольдъ Регенсбургскій, Богъ «rehte mit getlôrierten buochstaben an das antlitze geschriben» *). На его лицѣ можно прочесть слова: Homo dei, человѣкъ божій. Два глаза обозначаютъ два О. Брови и помѣщенный между ними носъ даютъ форму буквы M, «schône mit drin stebelînen» **). Такъ какъ H не есть

[1]) *Ed. Migne*, l. 4, 5 стр. 751 и сл.; l. 4. 10, стр. 782.

* Начерталъ ему на лицѣ прекрасными буквами.

** Красиво (составленной) изъ трехъ чертъ.

настоящая буква, а только придыханіе, то его можно дополнить. Такимъ образомъ изъ этого сочетанія фигуръ получается слово homo. За тѣмъ ухо имѣетъ форму D, ноздри съ ихъ перегородкой, если на нихъ смотрѣть въ поперечномъ направленіи,—образуютъ E, ротъ тоже въ поперечномъ направленіи имѣетъ форму I. «Nu sult ir mir lesen ein O un ein M und aber ein O zesamen: sô sprichet ez Homo. Sô leset mir ouch ein D und ein E und ein I zesamen: so sprichet ez Dei. Homo Dei, Gotes mensche, Gotes mensche» *) [1]). Данте въ своемъ «Чистилищѣ» тоже упоминаетъ о божественныхъ словахъ, написанныхъ на человѣческомъ лицѣ, по крайней мѣрѣ по отношенію къ слову homo, которое можно узнать въ строеніи глазъ и носа [2]), такъ что это представленіе не было, повидимому, совершенно единичнымъ. Винцентъ де Бове находилъ подобное же символическое изображеніе въ положеніи человѣческихъ глазъ и ушей. Послѣднія, говоритъ онъ, служатъ для того, чтобы воспринимать слова людей, тогда какъ глаза, созерцающіе твореніе, воспринимаютъ слово Божіе. «Соотвѣтственно этимъ цѣлямъ, говоритъ онъ далѣе, глаза сидятъ среди, а уши по сторонамъ, и этимъ какъ бы обозначается, что наше вниманіе должно быть прежде всего обращено на Бога, а потомъ уже на ближняго» [3]).

Самый разнообразный матеріалъ для религіозной символики былъ доставленъ міромъ животныхъ. Агнецъ и единорогъ считались символами Христа. Питающій своихъ птенцовъ своею кровью пеликанъ былъ всегдашнимъ символомъ жертвенной смерти Христа. Голубь былъ общепринятымъ всею Церковью символомъ Святаго Духа, а также вѣрующей души вообще. Овцы и рыбы обозначали послѣдователей Христа, олень,—душу, ищущую спасенія. Драконъ, змѣй и медвѣдь были символами дьявола. Очень богатый выборъ животныхъ служилъ для олицетворенія добродѣтелей и пороковъ. Агнецъ, образъ Христа и въ особенности святыхъ даровъ, былъ въ тоже время знакомъ чистоты и непорочности, пѣтухъ обозначалъ покаяніе и бодрствованіе и т. д. Такъ называемыя нечистыя животныя, свинья, заяцъ, гіена, были образными обозначеніями невоздержности и непотребства.

*) Сложите мнѣ теперь O, M и еще O, выйдетъ Homo; сложите также D, E и I выйдетъ Dei,—Homo dei, божій человѣкъ, человѣкъ божій.

[1]) Т. 1, стр. 404.

[2]) Пѣснь 23, стихъ 32.

[3]) Spec. nat., lib. 29, c. 29.

Даже такъ называемыя послѣднія вещи нашли себѣ символическое изображеніе въ животномъ мірѣ; лебедь обозначалъ смерть, а фениксъ воскресеніе. Эта животная символика была подробнѣе разработана въ такъ называемыхъ физіологахъ, т. е. описаніяхъ животныхъ. Эмпирическій матеріалъ для нихъ былъ первоначально взятъ изъ античныхъ, по преимуществу греческихъ книгъ и уже во времена древней церкви переработанъ въ религіозномъ смыслѣ. Въ средніе вѣка аллегорія развита была дальше и сочиненія эти въ одиннадцатомъ и двѣнадцатомъ вѣкѣ стали переводиться на народный языкъ. Въ этихъ физіологахъ, изъ которыхъ многіе изложены еще на древнемъ верхне-нѣмецкомъ языкѣ, свойства животныхъ поставлены въ параллель съ отношеніями человѣка къ Богу, дьяволу и міру. Такъ, напримѣръ, про льва разсказывается, что, когда его преслѣдуютъ охотники, то онъ заметаетъ хвостомъ свои слѣды, чтобы никто его не нашелъ. Во время сна глаза у него открыты. Наконецъ, новорожденный львенокъ бываетъ сначала безжизненнымъ и только на третій день просыпается отъ рева льва—самца. Физіологъ выводитъ изъ этихъ качествъ льва слѣдующія полезныя приложенія. Первое свойство относится къ Христу, который, явясь на землю, принялъ человѣческій видъ, чтобы дьяволъ не могъ узнать, что онъ сынъ Божій. Такимъ-же образомъ и второе свойство относится также къ Христу, который бодрствовалъ по своему божеству въ то время, какъ онъ покоился по человѣчеству. Третье свойство, наконецъ, обозначаетъ Бога-отца, воскресившаго на третій день сына своего отъ смерти [1]).

Религіозная символика почерпнула также многое и изъ міра растеній. Виноградная лоза обозначала Христа, который самъ себя называлъ такъ; масличное дерево, вершина котораго широко раскидывается, обозначало любовь Божію; лилія—невинность; кипарисъ—смиреніе; кедръ, вслѣдствіе прочности его дерева, стойкость вѣры; яблоня—первородный грѣхъ; пальма—побѣду праведнаго надъ смертью и т. д.

Особенно охотно религіозная символика пользовалась драгоцѣнными камнями. Въ этомъ случаѣ она находила себѣ библейское основаніе въ двѣнадцати драгоцѣнныхъ камняхъ Откро-

[1]) Ср. *H. Hoffmann*, Fundgruben, ч. 1, стр. 17 и сл.; стр. 22 и сл.; также *Massmann*, Deutsche Gedichte des zwölften Jahrhunderts въ Biblioth. der. ges. deutsch. Nationalliteratur, 3 т., 2 ч., стр. 311 и сл.

венія Іоанна [1]), изъ которыхъ сложены были стѣны Новаго Іерусалима и которые были: яшма, сафиръ, халцедонъ, изумрудъ, сардониксъ, сардисъ, хризолитъ, бериллъ, хризопразъ, гіацинтъ и аметистъ. Различное значеніе камней выводилось изъ ихъ цвѣта и блеска. Такъ, напримѣръ, Иннокентій III въ письмѣ отъ 1198 года къ королю Ричарду Англійскому, при которомъ онъ посылалъ послѣднему четыре золотыхъ перстня, украшенныхъ каждый драгоцѣннымъ камнемъ, называлъ изумрудъ по его зеленому цвѣту эмблемой вѣры, свѣтлый сафиръ эмблемой надежды, краснопламенный гранатъ—эмблемой любви и сверкающій топазъ—эмблемой дѣятельности [2]). Подробнѣе о символикѣ драгоцѣнныхъ камней высказался Бонавентура [3]), а также Конрадъ Мегенбергскій. Первый раздѣлилъ перечисленные выше двѣнадцать священныхъ камней на четыре группы, каждая изъ трехъ камней; группы эти должны были символически изображать собою четыре добродѣтели христіанскаго совершенства: первая обозначала вѣру, вторая надежду, третья любовь, четвертая справедливость. Внутри каждаго изъ четырехъ отдѣловъ каждый камень опять выражалъ различное свойство соотвѣтствующей добродѣтели. Яшма обозначала живость, сафиръ небесную чистоту и халцедонъ твердость вѣры. Изъ второй группы, символизировавшей надежду, изумрудъ означалъ надежду на отпущеніе грѣховъ, сардониксъ на благодать Божію и сардисъ на вѣчное блаженство. Въ третьей группѣ, символизировавшей любовь, хризолитъ означалъ чистоту, бериллъ—дѣятельность, топазъ—правдивость любви. Въ четвертой группѣ хризопразъ означалъ строгость, налагаемую въ силу справедливости человѣкомъ на самаго себя, гіацинтъ—доброту, которая требуется справедливостью по отношенію къ ближнему, аметистъ—готовность во всѣхъ обстоятельствахъ воздавать хвалу Богу. Поэтическая литература много занималась этимъ предметомъ. Такъ, напримѣръ, латинскій гимнъ одиннадцатаго столѣтія содержитъ въ себѣ символику сказанныхъ двѣнадцати священныхъ камней. Но его символика добродѣтелей во многомъ существенно отличалась отъ символики Бонавентуры [4]). За тѣмъ еще болѣе богатыя данныя относительно символики драгоцѣнныхъ камней заключаетъ въ себѣ гимнъ дѣвѣ

[1]) Гл. 21, ст. 19.
[2]) Epp. ed. Baluzius, lib. I, 206.
[3]) Diaetae salutis, tit. X, c. 5.
[4]) *Mone.* Latein Hymnen des Mittelalters, 3. т., стр. 28 и слѣд.

Марiи, сочиненный около 1200 года [1]). Авторъ его разсказываетъ, что Пресвятая Дѣва получила небесную ризу, украшенную девятью драгоцѣнными каменьями, принадлежавшую Люциферу и отнятую у него при его отпаденiи отъ Бога, а затѣмъ переходитъ къ значенiю камней. Какъ ни разнообразны были эти отдѣльныя редакцiи, но во всякомъ случаѣ всѣ были согласны относительно вѣры въ общее символическое значенiе камней.

Что на эту символику смотрѣли вовсе не какъ на простую игру фантазiи, а какъ на объективное свойство вещей, видно изъ практическаго значенiя, которое придавалось ей во врачебномъ искусствѣ. Послѣднее приписывало драгоцѣннымъ камнямъ многочисленныя цѣлебныя дѣйствiя, которыя оно однако выводило не изъ анализа ихъ состава, а изъ ихъ символическихъ характерныхъ свойствъ. Притомъ страданiя, исцѣляемыя драгоцѣнными камнями, были не только тѣлесной, но и душевной природы. Душевная цѣлительная сила камней составляла нѣкоторымъ образомъ посредствующiй переходъ отъ религiозной символики къ тѣлеснымъ лѣчебнымъ ихъ силамъ. Альбертъ Великiй даже исключилъ изъ своихъ пяти книгъ о минералахъ символическое значенiе драгоцѣнныхъ камней, потому, какъ онъ замѣчаетъ, что въ этомъ сочиненiи онъ намѣренъ говорить не о послѣднихъ основанiяхъ, а исключительно о ближайшихъ причинахъ вещей [2]). Однако и онъ приписывалъ камнямъ цѣлительную силу противъ душевныхъ и тѣлесныхъ страданiй и старался опровергнуть высказывавшiяся со многихъ сторонъ относительно ея сомнѣнiя [3]); за тѣмъ онъ очень обстоятельно описывалъ разнообразныя силы, проявляемыя драгоцѣнными камнями. Бонавентура въ вышеупомянутомъ сочиненiи сопоставилъ медицинскiя цѣлительныя силы драгоцѣнныхъ камней съ ихъ символическимъ значенiемъ. «Какъ яшма, говоритъ онъ, прогоняетъ сонныя видѣнiя, такъ вѣра, оживляемая добрыми дѣлами, преодолѣваетъ всѣ искушенiя дьявола». Такимъ-же образомъ Конрадъ Мегенбергскiй выводилъ цѣлительную силу каждаго камня изъ его символическаго значенiя. «Der gruen jasp», говоритъ онъ, «der daz leiplich gesiht kreftigt, bedäutt den gelauben, der daz gaist-

[1]) Zeitschr. für deutsches Altertum von *M. Haupt*, т. 10, стр. 114 и сл.

[2]) De mineralibus, lib. 1, tract. 1, c. 4.

[3]) L. c., tract. 1, c. 1.

leich gesiht sterkt»[1]) *. О сафирѣ Бонавентура утверждалъ, что онъ уничтожаетъ ядъ и убиваетъ паука, подобно тому, какъ истинная вѣра противостоитъ злымъ вожделѣніямъ и убиваетъ въ сердцѣ грѣхъ. По словамъ Конрада Мегенбергскаго сафиръ горитъ божественной любовью и научаетъ презирать міръ; поэтому онъ имѣетъ силу утолять внутренній жаръ и исцѣлять страданія лба, языка и другія болѣзни[2]). Объ изумрудѣ Бонавентура говоритъ: «какъ изумрудъ уничтожаетъ лихорадку и исцѣляетъ падучую болѣзнь, такъ и надежда на прощеніе уничтожаетъ искушенія и исцѣляетъ всякіе грѣхи». По утвержденію Конрада Мегенбергскаго изумрудъ означалъ цѣломудріе. «Онъ разбивается въ куски, говоритъ онъ, если въ его присутствіи совершится любовный грѣхъ». Поэтому онъ приписывалъ изумруду свойство обуздывать нечистыя страсти. Альбертъ Великій утверждалъ, что изумрудъ не переноситъ даже плотскаго сближенія людей, находящихся въ супружествѣ. У венгерскаго короля, разсказываетъ онъ, этотъ камень разбился на пальцѣ, когда король имѣлъ сношеніе со своей супругой[3]). Относительно сардоникса Бонавентура удостовѣряетъ, что онъ дѣлаетъ человѣка смиреннымъ, кроткимъ и склоннымъ къ дѣламъ любви, подобно тому какъ надежда на милосердіе Божіе, символомъ которой былъ этотъ камень, дѣлаетъ человѣка смиреннымъ и предохраняетъ отъ высокомѣрія. Конрадъ Мегенбергскій, считавшій сардониксъ символомъ святого терпѣнія, приписывалъ ему силу, охраняющую отъ сварливости[4]). Сардисъ, по словамъ Бонавентуры, преисполненный радости, уничтожаетъ страхъ и дѣлаетъ людей отважными, также какъ символизируемая имъ надежда на вѣчное блаженство возбуждаетъ въ человѣкѣ духовную и небесную радость и уничтожаетъ мірской страхъ. Наконецъ, согласно Конраду Мегенбергскому, сардисъ обозначалъ твердость мучениковъ, убитыхъ за ихъ вѣру, и поэтому имѣлъ свойство прекращать кровотеченіе[5]). Выводы Винцента де-Бовэ о природѣ драгоцѣнныхъ камней[6]) въ общемъ сходны съ этими взглядами.

[1]) L. c., стр. 449.

* Зеленая яшма, которая укрѣпляетъ тѣлесное зрѣніе, обозначаетъ вѣру, укрѣпляющую духовное зрѣніе.

[2]) Стр. 457 и сл.

[3]) De mineralib., lib 2, tract. 2, c. 17.

[4]) Стр. 460 и сл.

[5]) Стр. 461.

[6]) Spec. nat., l. VIII, c. 37 и сл.

Однако камни теряютъ свою силу, если къ нимъ прикасаются нечистыя руки. Но эта сила можетъ быть возстановлена, если владѣлецъ камня покается и дастъ священнику благословить его на алтарѣ. Въ такихъ случаяхъ священникъ долженъ былъ произносить особую молитву, которую сообщаетъ Конрадъ фонъ Мегенбергъ [1]). Это соединеніе душевныхъ силъ съ неорганической природой составляло характерную особенность средневѣковой химіи, или, какъ она тогда называлась, алхиміи, а также и практической медицины, такъ что и эти отдѣлы естествознанія имѣли такимъ образомъ свои глубокіе корни въ религіозныхъ преданіяхъ церкви.

Наконецъ тайны сверхчувственнаго міра были написаны Богомъ и на звѣздахъ такъ же, какъ и на земныхъ явленіяхъ. Часто упоминаемый нами народный проповѣдникъ Бертольдъ Регенсбургскій такъ поучалъ своихъ слушателей: «Wan nû iu leien himelrîches alse nôt ist als uns pfaffen, dar umbe hât iu got zwei grôziu buoch gegeben, dâ ir an lernen unde lesen sullet alle die wîsheit. der iu nôt ist unde die iuch in daz himelrîche wîsen süllen: daz ist der himel unde diu erde» * [2]). Далѣе онъ называлъ семь добродѣтелей «ze dem himelriche wisen» **). Солнце, которое онъ считалъ первымъ изъ планетъ, было для него символомъ вѣры; луна, низшая планета, символомъ смиренія; марсъ, звѣзда бога войны,—символомъ силы духа; Меркурій, который «ein mitteler ist»—символомъ миролюбія; Юпитеръ, имя котораго значитъ отецъ-помощникъ, символомъ благотворительности; Венера—любви и Сатурнъ—постоянства, вслѣдствіе медленности его движенія. Въ созвѣздіяхъ большой и малой колесницы (б. и м. медвѣдицы), по его словамъ, усматривались четыре добродѣтели: вѣра, надежда, любовь и постоянство. На большой колесницѣ, училъ онъ, должны въѣзжать въ царство небесное взрослые люди, а на малой—дѣти. Находящееся недалеко отъ созвѣздія большой колесницы созвѣздіе короны обозначало, по его словамъ, «die himelschen krône, die der almehtige got wil geben

[1]) Стр. 473; ср. *Винц. д. Бовэ,* Spec. nat, l. VIII, c. 29.

[2]) Т. 1, стр. 48.

* Такъ какъ вамъ, мірянамъ, царство небесное такъ же нужно, какъ и намъ, священникамъ, то богъ далъ вамъ двѣ большія книги, по которымъ вы должны читать и учиться всей мудрости, которая нужна вамъ и должна указать намъ путь къ небесному царству: это небо и земля.

** Которыя указываютъ путь въ царство небесное.

allen den, die dise vier tugende habent, daz sie ûf dem himelischen wagen ze himelriche komen» *). Въ находящемся близко отъ короны созвѣздіи гиганта, онъ видѣлъ знаменіе дьявола, «der stet bi der krônen unde weret iuch die krône: er stêt unde drôuwet iu mit dem kolben» [1] **).

Въ необыкновенныхъ явленіяхъ природы находили символическое указаніе на чрезвычайныя событія человѣческой жизни. Когда въ 1207 году солнце, вслѣдствіе особаго преломленія лучей, казалось раздѣленнымъ на три части, то Цезарій фонъ-Гейстербахъ высказывалъ объ этомъ явленіи слѣдующее: солнце обозначаетъ римско-нѣмецкую имперію, а три его части тройственное раздѣленіе имперіи, происшедшее вслѣдствіе одновременнаго избранія трехъ королей: Фридриха II, Оттона IV и Филиппа. Кометы считались вѣстниками грядущихъ великихъ событій. Онѣ предвѣщали смерть могущественнаго властителя, или испытаніе, посылаемое смертнымъ въ видѣ болѣзни, войны, непогоды и голода [2]). Альбертъ Великій старался опровергнуть сомнѣнія, высказываемыя противъ пророческаго значенія кометъ [3]). Такимъ образомъ это толкованіе необыкновенныхъ явленій природы не имѣло своимъ источникомъ только напуганное воображеніе, но находилось, какъ и представленіе о текущихъ явленіяхъ природы, въ непосредственной связи со всей системой средневѣковаго міросозерцанія.

И такъ, каждый взглядъ на природу давалъ поводъ къ установленію разнообразныхъ отношеній къ сверхчувственному. Лѣса, поля и звѣздное небо символически говорили о тайнахъ невидимаго міра. Они были образнымъ языкомъ божественнаго откровенія, проявившагося въ искупленіи.

Наконецъ, вселенная должна была также заключать въ глубинахъ своихъ и объясненіе значенія тѣхъ учрежденій, задачей которыхъ было сообщеніе людямъ тайнъ божественнаго откровенія, т. е. церкви и государства. Поэтому согласно средневѣ-

* Небесный вѣнецъ, который всемогущій Богъ предназначаетъ всѣмъ имѣющимъ эти четыре добродѣтели, чтобы они могли на небесной колесницѣ прибыть въ царство небесное.

[1]) Т. 1, стр. 168.

** Онъ стоитъ около вѣнца и не допускаетъ васъ къ вѣнцу: онъ стоитъ и грозитъ вамъ своей булавой.

[2]) *Honor. Augustodunensis*, Imago mundi, lib. I, c. 63.

[3]) Meteor., l. I, tract. III, c. 11.

ковому воззрѣнію система земнаго царства божія, заключающаго въ себѣ церковь и государство, была сильными чертами выражена въ устройствѣ міроздавія, при томъ такими письменами, которыя ежедневно видимы были людьми,—именно звѣздами. Символомъ церкви, какъ источника духовной жизни и свѣта, могло быть на тверди небесной лишь солнце—источникъ земной жизни и земнаго свѣта. То учрежденіе, задачей котораго было воспринимать и распространять открываемыя церковью божественнныя истины, т. е. государство, могло имѣть своимъ символомъ лишь то свѣтило, которое получаетъ свѣтъ отъ солнца, чтобы послѣ захода послѣдняго передавать его земному міру,—т. е. луну. Отношеніе между солнцемъ и луной заключало въ себѣ аллегорическое изображеніе отношенія между церковью и государствомъ. Какъ солнце было дающимъ, а луна воспринимающимъ свѣтиломъ, такъ церковь была дающею, а государство только воспринимающею властью. Трансцендентная символика сдѣлалась поэтому имѣющимъ практическое значеніе источникомъ для опредѣленія отношенія между духовною и свѣтскою властью. Григорій VII, въ написанномъ въ 1080 году письмѣ къ королю Вильгельму Завоевателю, для доказательства превосходства своего величества надъ всѣми мірскими властями, сравнивалъ папское и королевское достоинство съ солнцемъ и луною. Иннокентій III повторилъ это сравненіе съ тою-же цѣлью. Съ этого времени образъ солнца и луны сдѣлался общепризнаннымъ въ качествѣ поставленнаго Творцомъ символа отношенія между церковью и государствомъ. Самъ Богъ огненными письменами изобразилъ на тверди небесной господствующее надъ всѣмъ властное положеніе церкви. Трансцендентная символика природы заключала въ себѣ идею средневѣковой церкви о міровомъ ея владычествѣ.

Вся видимая природа представлялась средневѣковому міровоззрѣнію, какъ поэтически-поучительная аллегорія религіозной идеи, какъ символическое изображеніе аскетически-іерархической системы земнаго государства божія. Она была, по выраженію Винцента де Бовэ, «какъ-бы книгой, написанной перстомъ Божіимъ» [1]). Такимъ образомъ, средневѣковыя представленія объ устройствѣ видимаго міра имѣли свое главное основаніе вовсе не въ свободно дѣйствующей подъ покровомъ незнанія фантазіи, а напротивъ въ вѣроученіи церкви и въ логиче-

[1]) Spec. nat., lib. 29, c. 23.

ски совершенно правильномъ признаніи, что планъ устройства вселенной долженъ совпадать съ его настоящею цѣлью и его руководящей идеей—предназначеніемъ человѣка къ будущей жизни. И даже религіозныя вѣрованія получили еще болѣе рѣшающее значеніе въ этихъ представленіяхъ, когда средніе вѣка познакомились, по крайней мѣрѣ въ большей ихъ части, съ естественно-научными ученіями древности и когда они стали во многихъ частяхъ оспаривать ихъ, опять таки исходя изъ религіозныхъ основаній.

Само собой разумѣется однако, что такое пониманіе получило практическое значеніе лишь на высшихъ степеняхъ презрѣнія къ міру и религіознаго одушевленія. Оно выражало собою лишь взглядъ церкви и тѣхъ вѣрующихъ, которые находились всецѣло въ сферѣ ея власти. Оно было идеальнымъ средневѣковымъ мѣриломъ для познанія природы и для личнаго отношенія къ ней человѣка. Но отношеніе къ природѣ дѣйствительной жизни, было очень далѐко отъ этого идеала. И въ этой области средневѣковая народная жизнь была очень далека отъ религіознаго міровоззрѣнія, выраженнаго въ ученіи церкви. Живыя потребности чувственной человѣческой жизни были сильнѣе логики религіозной метафизики. Даже и научное изученіе, хотя и находившееся въ исключительномъ обладаніи духовенства, относилось къ природѣ также и съ другихъ точекъ зрѣнія, кромѣ вѣчнаго спасенія души, и даже болѣе всего съ точки зрѣнія тѣлеснаго благополучія, т. е. практическаго врачеванія.

Физическія болѣзни, не прекращавшіяся, не смотря на реликвіи и чудеса, заставляли обращаться къ естественнымъ цѣлебнымъ средствамъ. Поэтому монастыри, на которыхъ лежала религіозная обязанность ухода за больными, сдѣлались мѣстами изученія медицины. Монахи знакомы были съ цѣлительнымъ дѣйствіемъ не только реликвій, но и травъ и минеральныхъ веществъ. Въ садахъ большей части монастырей особенно воздѣлывались лѣкарственныя растенія. Винцентъ де Бовэ въ своемъ Зеркалѣ Природы даетъ нѣкоторыя общія предписанія для наиболѣе цѣлесообразнаго устройства такихъ садовъ, слѣдуя преимущественно указаніямъ Плинія [1]). Въ средневѣковой литературѣ неоднократно также трактуется о медицинской ботаникѣ; такъ напримѣръ Оттонъ Кремонскій писалъ о ней леонинскими

[1]) Lib. X, c. 1 и сл.

гекзаметрами, затѣмъ аббатисса Гильдегарда Бингенская, въ серединѣ двѣнадцатаго вѣка, въ своей «Физикѣ» дала собраніе рецептовъ противъ всевозможныхъ болѣзней; о томъ-же писали и многіе другіе [1]). И эта медицина основывалась даже вовсе не на одной религіозной символикѣ, но и на медицинскихъ ученіяхъ греческой и римской древности, на арабской наукѣ, а также на собственныхъ наблюденіяхъ. Въ Зеркалѣ Природы Винцентъ де Бовэ даже преимущественно бралъ свои предписанія изъ античной и арабской литературы. Тоже можно сказать и о Конрадѣ фонъ Мегенбергѣ, въ Книгѣ Природы котораго, впрочемъ, вездѣ отыскивается символическое значеніе органической и неорганической природы.

Кромѣ того въ средніе вѣка существовалъ и значительный эстетическій интересъ къ природѣ, не говоря уже о сельско-хозяйственныхъ интересахъ, которые направляли главную дѣятельность всей жизни. Въ особенности долгая зима,—которая вслѣдствіе неудовлетворительнаго устройства жилищъ, какъ въ городахъ, такъ и въ деревняхъ, признавалась за самое безрадостное время года,—заставляла особенно сильно чувствовать прелести природы, вновь пробуждающейся весной. Какъ бы освободившись отъ тяжкаго заключенія, люди начинали дышать свободно, когда кончались морозы и лѣса и луга покрывались зеленью. Вслѣдствіе менѣе развитой культуры, весна имѣла въ средніе вѣка еще большее значеніе для душевнаго настроенія, чѣмъ въ настоящее время. Понятно поэтому, что и въ поэзіи средневѣковое чувство природы больше всего привѣтствовало наступленіе весны. Весеннія пѣсни средневѣковой лирики воспринимали какъ непосредственныя чувственныя жизненныя цѣнности тѣ-же самые предметы, которымъ призрачная абстракція религіозной символики придавала значеніе лишь въ силу ихъ косвеннаго, сверхчувственнаго отношенія.

Это непосредственное чувство природы выражалось нерѣдко и въ явномъ противорѣчіи аскетическому церковному презрѣнію къ міру. Но во всякомъ случаѣ это противопоставленіе не распространялось на систему религіознаго вѣроученія. Напротивъ, предполагалось, что оно остается въ согласіи съ нею, подобно тому какъ согласною съ нею признавалась и самооборона государства противъ политическихъ притязаній церкви. По мнѣніе

[1]) *H. Haeser*, Lehrbuch der Geschichte der Medizin, etc., т. I, стр. 635 и сл.

умершаго въ восьмидесятыхъ годахъ тринадцатаго столѣтія поэта Фридриха фонъ Зонненбурга противъ презрѣнія церкви къ міру можно возразить съ точки зрѣнія христіанскаго вѣроученія. Тотъ, говоритъ онъ въ одномъ стихотвореніи, кто порицаетъ міръ, порицаетъ и его Творца:

«Schülte ich gotes hohiu wunderwerc, an diu er hât geleit
ûz alre sînre almehtekeit êre unde mangiu werdekeit,
sô schülte ich got iesâ ze hant
an der geschepfde sin» *).

Міръ представлялся ему какъ «gotes wundertal (чудная божія долина), какъ «zarter gotes garte» (прекрасный божій садъ), изъ котораго Богъ взялъ человѣчество, свою мать и своихъ святыхъ. Изъ того обстоятельства, что Сынъ божій ежедневно приносится въ жертву своему отцу въ видѣ благословляемаго священникомъ земнаго хлѣба, онъ даже считалъ возможнымъ сдѣлать выводъ о превосходствѣ земнаго міра надъ небомъ.

«Aldâ ze hant diu erde hât die himel überstigen.
Al selber gabe sint die hôhen engel gar verzigen,
sine mugen niht den gotes sun dem vater geopfern alse wir:
Vrou welt, diu êre haben wir von gote und ouch von dir **).

Онъ даже считалъ, что и будущимъ обладаніемъ царства небеснаго онъ обязанъ кромѣ Бога также и міру, отъ котораго онъ получилъ свое существованіе.

O wol dir Welt, o wol dir hiute und iemer mêre wol,
O wol dir des, daz ich daz himelrîche noch besitzen sôl!
Das ist von gote und ouch von dir:
dar suo gebaer du mich» ***).

Въ особенности онъ отвергалъ аскетическое ученіе нравственности, потому что оно было фактически невозможно, а кромѣ того и потому еще, что земное тѣло должно послѣдовать за человѣкомъ и послѣ смерти при общемъ воскресеніи.

*) Если-бы я порицалъ великія и чудесныя творенія божіи, въ которыя онъ по своему всемогуществу вложилъ великолѣпіе и всякаго рода достоинства, то я тѣмъ самымъ порицалъ-бы самого Бога въ лицѣ его творенія.

**) Въ этомъ отношеніи земля превзошла небеса. Этого дара лишены даже высшіе ангелы, они не могутъ, какъ мы, приносить сына божія въ жертву отцу: земля! (Vrou welt—олицетвореніе земли въ противоположности ея небу) этотъ почетный даръ мы получили отъ бога и отъ тебя.

***) Слава тебѣ, земля, слава тебѣ и нынѣ и во вѣки вѣковъ! Слава тебѣ за то, что я предназначенъ къ обладанію царствомъ небеснымъ! это у меня отъ Бога и отъ тебя: на это ты меня родила.

«Man tuot sich vries lebenes wol und ouch der sünden abe
ân got und ân der welte küele und ouch ir werme und ouch ir labe
geleben nieman niht enmac» *).

Такимъ образомъ и въ средневѣковомъ отношеніи въ природѣ существовало то же противорѣчіе между идеальнымъ и дѣйствительнымъ государствомъ божіимъ, между тѣмъ и этимъ міромъ, которое проявлялось и во всѣхъ другихъ областяхъ.

4. ИСТОРІОГРАФІЯ.

Идея явленнаго въ церкви царства божія была также и для исторіографіи конечною цѣлью, неизмѣнное сохраненіе которой опредѣляло настоящій ея характеръ въ отношеніи какъ формы, такъ и содержанія. Ученіе о природѣ стремилось къ познанію того, какъ религіозная идея проявлялась въ пространствѣ, исторіографія-же къ познанію того, какъ она развивалась во времени. Историческая наука, подобно философіи и естествознанію, была вспомогательной наукой богословія, апологетикой христіанскаго вѣроученія.

Такая точка зрѣнія повела прежде всего къ совершенному устраненію изъ историческихъ сочиненій всѣхъ тѣхъ предметовъ, которые не имѣли ни прямаго ни косвеннаго отношенія къ настоящему предмету изложенія. Поэтому средневѣковые источники почти постоянно даютъ такъ мало матеріала для ближайшаго знакомства съ условіями свѣтской культуры въ государственной и частной жизни. Только въ видѣ исключенія, при случайной связи съ главной темой встрѣчаются краткія упоминанія объ этихъ предметахъ. Предметами историческихъ писаній были: жизнь и дѣянія святыхъ, борьба съ языческими племенами и ихъ обращеніе, отношенія государства къ церкви, борьба между императоромъ и папою, военные походы въ святую землю и т. п., такъ что церковь и христіанское ученіе о спасеніи занимали такимъ образомъ центральное мѣсто въ изложеніи. Къ этому ядру примыкало все содержаніе исторіографіи. На всѣ прочія вещи въ классическій періодъ среднихъ вѣковъ обращали вниманіе лишь по стольку, по скольку онѣ имѣли какое нибудь отношеніе къ сказаннымъ вопросамъ. Христіанское искупленіе являлось общимъ содержаніемъ всей человѣческой исто-

*) Мы лишаемся всякой жизни, а вмѣстѣ съ тѣмъ и грѣховъ. Но безъ Бога и безъ прохлады земли, безъ ея тепла и пищи, никто прожить не можетъ.

ріи, такъ что исторія христіанскаго спасенія въ обширномъ смыслѣ составляла все содержаніе историческаго сознанія.

Средневѣковая исторіографія смотрѣла на божіе государство римской церкви, какъ на цѣль человѣческаго развитія, въ которой исторія всѣхъ народовъ находила свое единство. Въ послѣдовательности народовъ во времени оно видѣло постоянное приближеніе къ этой всеобщей цѣли. Такимъ образомъ, историческая наука, разсматривая судьбы народовъ съ точки зрѣнія христіанскаго государства божія, усвоила себѣ понятіе развитія. Изложеніе прогрессивнаго развитія царства божія представляло собою средневѣковую философію исторіи. Правда, лишь въ рѣдкихъ случаяхъ исторія съ этой точки зрѣнія рисовалась широкими чертами, какъ нѣчто цѣлое. Основаніемъ средневѣковой философіи исторіи служила литература древней церкви. Уже Лактанцій въ своемъ сочиненіи: «Семь книгъ о божественномъ устроеніи», написанномъ въ первое десятилѣтіе четвертаго вѣка, подчиняетъ исторію человѣчества идеѣ божественнаго искупленія и, ссылаясь на шесть дней творенія, отводитъ для прохожденія всѣхъ земныхъ вещей, періодъ шести тысячъ лѣтъ [1]). Эта аналогія перешла и въ средневѣковую литературу и долго держалась въ ней съ той лишь разницей, что послѣдняя превратила тысячелѣтія въ міровые періоды неопредѣленной длины. Самый величественный очеркъ христіанской философіи исторіи далъ Августинъ въ своемъ знаменитомъ твореніи: «О государствѣ Божіемъ», воззрѣнія котораго служили основами философіи исторіи въ теченіи всѣхъ среднихъ вѣковъ. Августинъ смотрѣлъ на исторію человѣчества, какъ на развитіе единаго организма, которое совершается въ томъ же послѣдовательномъ порядкѣ, какъ и жизнь отдѣльнаго человѣка. Исходя изъ такого взгляда, онъ различалъ въ ходѣ исторіи тѣ-же шесть возрастовъ, черезъ которые проходитъ отдѣльный человѣкъ, и видѣлъ въ немъ прогрессивное развитіе съ одной стороны государства божія, а съ другой—мірскаго государства. Постоянно усиливающаяся противоположность этихъ двухъ царствъ и составляла предметъ человѣческой исторіи. Окончательный результатъ ея онъ видѣлъ съ одной стороны въ церкви христовой, а съ другой во всемірной римской имперіи. Средневѣковое воззрѣніе возводило существовавшій въ настоящемъ его времени дуализмъ свѣтской и духовной власти къ древности и даже къ началу человѣ-

[1]) Divinarum institut. libri VII, l. 7, c. 14 и сл.

ческаго рода. Изъ слѣдованія одного за другимъ ряда великихъ царствъ древности: ассирійскаго, мидійскаго, персидскаго, греко-македонскаго и римскаго, историческая наука выводила въ духѣ религіозной метафизики того времени, что во всѣ времена обладаніе высшимъ мірскимъ могуществомъ предоставлено было одному какому нибудь народу. Съ другой стороны, на основаніи библейскаго писанія, она выработала мнѣніе, что одинъ народъ призывался и въ качествѣ носителя божественнаго откровенія. Но въ то время, какъ по отношенію къ свѣтскому владычеству происходила постоянная смѣна, традиція божественной истины всегда покоилась на одномъ народѣ еврейскомъ. Эта послѣдовательная смѣна царствъ нашла свое заключеніе въ божіемъ государствѣ римской церкви, соединившемъ въ себѣ обѣ сферы, бывшія въ древности совершенно раздѣльными. И подобно тому, какъ историческая наука полагала центръ тяжести современности въ церкви, такъ центръ тяжести прошедшаго времени—въ исторіи еврейскаго народа, тогда какъ исторія другихъ народовъ вплеталась въ нее въ теченіи извѣстныхъ періодовъ.

Изъ всѣхъ средневѣковыхъ хроникеровъ епископъ севильскій Исидоръ былъ первымъ, изложившимъ въ своей книгѣ De discretione temporum исторію съ точки зрѣнія такого развитія. По примѣру Лактанція и Августина онъ видѣлъ въ исторіи послѣдовательную смѣну шести міровыхъ возрастовъ, изъ которыхъ первый начинался Адамомъ, второй—Ноемъ, третій—Авраамомъ, четвертый—Давидомъ, пятый—вавилонскимъ плѣненіемъ евреевъ и шестой—воплощеніемъ Спасителя. Такимъ образомъ Исидоръ вводилъ всемірную исторію въ рамки еврейской исторіи. Обозначенные событіями послѣдней, шесть міровыхъ возрастовъ были степенями божественнаго откровенія, нашедшими свое заключеніе въ воплощеніи Сына Божія. Такимъ образомъ онъ, подобно Августину, представлялъ себѣ человѣческую исторію, какъ прогрессивное развитіе, направленное къ совершенію искупленія, всеобщее проповѣданіе и усвоеніе котораго должно было составить задачу послѣдняго періода. Исидоръ ставилъ эти возрасты развитія человѣчества въ параллель съ шестью днями творенія и съ шестью возрастными степенями развитія индивидуальной человѣческой жизни. Жившій ста годами позднѣе англосаксъ Беда также принялъ ученіе о шести міровыхъ возрастахъ въ своемъ «Chronicon, sive de sex hujus seculi aeta-

tibus». Исходя изъ положенія, что исторія человѣчества представляетъ собою развитіе божественнаго искупленія, онъ также признавалъ еврейскую исторію, какъ носительницу послѣдняго, за однозначущую со всеобщей исторіей. Бедѣ приписывается также религіозный гимнъ, въ которомъ творческая дѣятельность отдѣльныхъ дней творенія выставляется какъ прообразъ историческаго значенія отдѣльныхъ міровыхъ возрастовъ въ общемъ ходѣ развитія бежественнаго откровенія. Согласно со всемірной хроникой Беды, гимнъ присоединяетъ къ сказаннымъ шести міровымъ возрастамъ еще два, изъ которыхъ седьмой соотвѣтствуетъ дню покоя Божія послѣ шести дней творенія. Какъ Богъ покоился въ этотъ день, такъ и человѣчество въ этомъ періодѣ успокоилось въ мирѣ съ Богомъ, пріобрѣтенномъ цѣною смерти Христа. Дѣйствіе-же восьмого періода происходитъ не въ этой жизни, а въ будущей. Это будетъ то время, которое наступитъ для новаго міра послѣ воскресенія мертвыхъ [1]). Хроника Гонорія Отенскаго, относящаяся къ двѣнадцатому вѣку, вообще держится этого раздѣленія всемірной исторіи, начертаннаго Августиномъ и Исидоромъ по масштабу еврейской исторіи [2]). Такимъ-же образомъ Винцентъ де Бовэ въ своемъ З е р к а л ѣ п р и р о д ы, сочиненномъ въ серединѣ тринадцатаго столѣтія, въ соотвѣтствіи съ шестью днями творенія и шестью человѣческими возрастами, принимаетъ такое-же число и порядокъ слѣдованія міровыхъ періодовъ, какъ и у Исидора [3]) для того, какъ онъ замѣчаетъ въ указанномъ сочиненіи, чтобы всякій могъ уразумѣть, «что Спаситель и Творецъ одинъ и тотъ-же» [4]). Ѳома Аквинскій на основаніи видѣнія Даніила различалъ пять міровыхъ монархій. Первою было ассирійское царство, основанное Ниномъ около времени Авраама и продолжавшееся до Сарданапала. Второю была монархія мидо-персидская, основанная Арбакомъ и окончившаяся при Даріѣ. Третья была греко-македонская, основанная Александромъ. За нею слѣдовала римская имперія; наконецъ пятою было царство Христово. Послѣднее должно распространиться на весь міръ и существовать до его конца [5]). Началось оно одновременно съ воплощеніемъ сына Божія,

[1]) Этотъ гимнъ между прочимъ напечатанъ у *Моне* въ его сочиненіи «Латинскіе гимны среднихъ вѣковъ», т. I, стр. 1 и сл.

[2]) Imago mundi, lib. 5.

[3]) Lib. 32, c. 26.

[4]) Lib. 1, c. 53.

[5]) De regimine princip., lib. 3, c. 12, 13.

но видимый образъ получило только при Константинѣ Великомъ [1]). Съ того времени управленіе этой монархіей нѣсколько разъ мѣнялось. Отъ римскихъ императоровъ всемірная власть перенесена была на франкскаго короля Карла Великаго, а послѣ паденія франкской монархіи на нѣмецкихъ королей. Однако въ этой христовой монархіи высшая власть принадлежитъ не императорамъ, а римскимъ папамъ, какъ намѣстникамъ Христа [2]). Значеніе этой послѣдовательной смѣны царствъ не было проведено Өомой далѣе и даже вообще не разъяснено. Однако очевидно, что онъ желалъ выставить въ ней степени все большаго приближенія къ царству Божію, при чемъ послѣднее являлось заключеніемъ и довершеніемъ предыдущихъ міровыхъ монархій.

Ученіе о шести міровыхъ возрастахъ перешло и въ нѣмецкую анналистику. Умершій въ 1054 году Германъ Хромой принялъ его за основаніе для раздѣленія своей хроники. Ламбертъ фонъ Герсфельдъ начинаетъ свою лѣтопись изложеніемъ теоріи шести міровыхъ возрастовъ. Въ двадцатыхъ годахъ двѣнадцатаго столѣтія Эккегардъ фонъ Аура также принялъ въ своей всемірной хроникѣ это ученіе, различивъ шесть монархій: ассирійскую, египетскую, мидійскую, персидскую, македонскую и римскую. Впрочемъ эти хроникеры не пытались найти прогрессивное развитіе въ этой послѣдовательности шести царствъ, хотя все это ученіе основывалось на признаніи такаго развитія. Наиболѣе замѣчательный опытъ изложенія исторіи съ точки зрѣнія такихъ міровыхъ періодовъ предпринялъ епископъ Отто фонъ Фрейзингъ, умершій въ 1158 году. Въ основу своей хроники онъ положилъ августиновское ученіе о противоположности царства божія и царства мірскаго. Развитіе послѣдняго совершалось, какъ излагалъ онъ, ссылаясь на пророчество Даніила, въ видѣ четырехъ главныхъ царствъ: ассирійскаго, мидо-персидскаго, греческаго и наконецъ римскаго. Смѣнѣ земныхъ царствъ онъ противополагалъ, какъ неизмѣнную конечную цѣль, царство божіе; «ибо кто, обладающій здравымъ разсудкомъ», писалъ онъ въ письмѣ къ монаху Изингриму, «можетъ отрицать, что мудрый чрезъ смѣну вѣковъ направляется къ постоянному и неизмѣнному царству вѣчности. Это есть царство Божіе, небесный Іерусалимъ,

[1]) L. c., c. 15.
[2]) L. c., c. 19.

о которомъ воздыхаютъ находящіяся въ странствіи дѣти Божіи, удрученныя смутой временныхъ вещей, словно вавилонскимъ плѣненіемъ» [1]). Въ противоположность этимъ двумъ царствамъ происходило, по мнѣнію Оттона, прогрессирующее движеніе, при чемъ государство божіе все болѣе распространялось, а мірское государство въ той-же мѣрѣ сокращалось. «Смотри, говоритъ онъ, какъ съ возрастаніемъ царства Христова мірское царство постепенно все сокращается» [2]). Такимъ образомъ въ этомъ постепенномъ передвиженіи границъ власти противоположныхъ государствъ и состоялъ путь развитія человѣческой исторіи.

Впрочемъ, въ основаніи принятаго средневѣковыми хроникерами обычая начинать разсказъ объ исторіи ихъ времени введеніемъ, восходящимъ къ сотворенію міра, очевидно лежала мысль о единствѣ и общей связи человѣческой исторіи въ Богѣ и въ установленномъ еще въ раю божественномъ спасеніи. Историческіе писатели старались и при изложеніи отдѣльныхъ историческихъ событій напоминать объ этой связи. Такимъ образомъ представленіе о томъ, что церковное государство божіе являлось концомъ всего, было руководящею идеей средневѣковой исторіографіи и выраженнымъ или подразумѣваемымъ предположеніемъ всего лѣтописанія.

Во всякомъ случаѣ, классическій періодъ среднихъ вѣковъ не произвелъ яснаго систематически проведеннаго изложенія человѣческой исторіи съ точки зрѣнія государства Божія. Ни одно изъ средневѣковыхъ историческихъ сочиненій не стремилось къ тому, чтобы въ этомъ ряду міровыхъ періодовъ, предшествовавшихъ явленію Христа и слѣдовавшихъ за нимъ, найти настоящее развитіе. Даже и хроника Оттона фонъ Фрейзингъ, которую послѣдній назвалъ «*Книгою о двухъ государствахъ*», не дала такого доказательства и не пыталась его дать. Самое большое, что она выразила въ совершенно общей формѣ идею развитія. Отсутствіе такого доказательства имѣло свою причину и въ религіозномъ принципѣ средневѣковой исторіографіи, поскольку этотъ принципъ препятствовалъ послѣдней понимать ходъ вещей прежде всего и въ существѣ дѣла съ точки зрѣнія причины и слѣдствія. Зависимость событій отъ божественной цѣли искупленія являлась настолько преобладающею, что зависимость ихъ отъ земныхъ вещей лишь очень мало принималась въ сооб-

[1]) Mon. Germ., т. 20, стр. 118.

[2]) *Otto Freising*, lib. IV, c. 5; Mon. Germ., т. 20, стр. 198.

раженіе. Исторіографія имѣла въ виду гораздо менѣе ту связь событій, которая была обусловлена причинностью, чѣмъ ту, которая зависѣла отъ конечной ихъ цѣли. Стремясь къ уразумѣнію послѣдней, она пренебрегала связью жизни со здѣшнимъ міромъ. Внутренняя связь событій заключалась для нея только въ отношеніи ихъ къ помѣщаемой въ будущемъ конечной цѣли всѣхъ вещей. Поэтому, средневѣковая исторіографія понимала подъ развитіемъ человѣческой исторіи вовсе не то приближеніе событій къ цѣли божественнаго искупленія, которое было подчинено зависимости между причиной и слѣдствіемъ. А потому едва-ли было-бы возможно составить себѣ ясное представленіе о томъ значеніи, которое исторіографія придавала человѣческой и въ особенности античной исторіи собственно по отношенію къ христіанскому спасенію, если бы отсутствующее въ ней заключеніе по этому вопросу не находилось въ другомъ мѣстѣ, именно въ богословской литературѣ.

Послѣдняя однако рѣшала этотъ вопросъ не такимъ образомъ, что она усматривала въ древней исторіи постепенную подготовку условій, нужныхъ для совершенія божественнаго спасенія, и тѣмъ менѣе не такъ, что спасеніе являлось результатомъ этихъ условій; напротивъ, она придавала древней исторіи значеніе прообраза христіанской исторіи спасенія. Такимъ образомъ она лишь постольку ставила древнюю исторію въ соотношеніе съ послѣдней, поскольку она видѣла въ ея главнѣйшихъ личностяхъ и событіяхъ пророческое указаніе на грядущее искупленіе. Она смотрѣла на древнюю исторію главнымъ образомъ съ точки зрѣнія параллелизма ея съ исторіей христіанскаго спасенія. Въ особенности въ этомъ смыслѣ понималась ближайшая къ послѣдней исторія еврейскаго народа, при чемъ важнѣйшіе ея факты ставились въ параллель съ событіями христіанской исторіи. Такъ, напримѣръ, принесеніе въ жертву Исаака и мѣдный змій, воздвигнутый Моисеемъ, признавались прообразами распятія Христа; одолѣніе льва Самсономъ и убіеніе Голіаѳа Давидомъ—прообразами побѣды Христа надъ адомъ. Борьба ангела съ Іаковомъ и переговоры ангела съ Гедеономъ ставились въ параллель съ убѣжденіемъ Христомъ невѣрнаго Ѳомы и т. д. Извѣстно, что христіанское богословіе и до сихъ поръ удержало этотъ параллелизмъ между іудейской исторіей и христіанской исторіей спасенія. Было также немало попытокъ установить въ интересахъ религіознаго ученія параллель между

исторіей другихъ народовъ и событіями христіанской исторіи искупленія. Такъ, напримѣръ, появившееся въ первой половинѣ четырнадцатаго вѣка *«Зеркало человѣческаго искупленія»* указывало на сонъ царя Астіага, какъ на прообразъ откровенія, бывшаго дѣвѣ Маріи. Мандана, дочь царя Астіага, изъ чрева которой, какъ онъ видѣлъ во снѣ, выросла виноградная лоза, покрывшая своею тѣнью всю Азію, сопоставлялась съ дѣвой Маріей, родившей міру истинную виноградную лозу. Киръ, освободившій іудеевъ изъ вавилонскаго плѣна, сравнивался съ Христомъ, искупившимъ людей изъ подъ власти діавола [1]). Самопожертвованіе аѳинскаго царя Кодра называлось въ *«Зеркалѣ»* прообразомъ вольнаго самопожертвованія Христа [2]). Римскій воинъ Антипатръ, показывавшій когда-то Цезарю свои раны въ доказательство своей вѣрности и преданности, признавался за прообразъ Спасителя, ходатайствующаго за людей передъ Богомъ-отцомъ [3]). Составленное въ концѣ четырнадцатаго или въ началѣ пятнадцатаго вѣка сочиненіе въ защиту ненарушимаго дѣвства дѣвы Маріи, старалось найти аналогіи для христіанской исторіи даже въ греческой миѳологіи; такъ оно сопоставляло чудесное оплодотвореніе Данаи золотымъ дождемъ Юпитера съ чудеснымъ зачатіемъ дѣвы Маріи [4]). Хотя такое воззрѣніе высказывалось не столько въ настоящей исторической, сколько въ богословской литературѣ, тѣмъ не менѣе на него можно смотрѣть, какъ на выраженіе средневѣковаго историческаго сознанія, такъ какъ именно богословіе было источникомъ руководящихъ идей для всей области научнаго изслѣдованія и въ особенности также и для исторіи.

Религіозный духъ среднихъ вѣковъ превратилъ наконецъ и человѣческую исторію, какъ и міръ природы, въ аллегорію божественной исторіи спасенія. Подобно тому, какъ естествознаніе видѣло въ мірѣ, по отношенію къ его пространственному протяженію, какъ-бы часть сверхчувственнаго міра, для исторіографіи онъ также являлся, по отношенію къ его послѣдовательному развитію во времени, окруженнымъ со всѣхъ сторонъ внѣчувственнымъ міромъ. «Исходя изъ вѣчности, говоритъ Бернгардъ Шартрскій, время послѣ утомительно-долгаго круговорота

[1]) Гл. 3.

[2]) Гл. 24.

[3]) Гл. 39.

[4]) Ср. *F. Pipper*, Mythologie der christlichen Kunst. т. I, стр. 149 и сл.

снова втекаетъ въ нѣдра вѣчности» [1]). Начальнымъ пунктомъ былъ тотъ день, когда человѣкъ вышелъ изъ рукъ Творца, послѣднимъ-же, конечнымъ пунктомъ,—день страшнаго суда, ужасный огненный призракъ котораго являлся какъ-бы блестящей подкладкой въ историческомъ представленіи среднихъ вѣковъ.

Въ средніе вѣка, какъ и во всякую другую эпоху, прошедшее представлялось съ точки зрѣнія идей, господствовавшихъ въ данное время. Цѣль направленной на настоящее время политики была въ тоже время и цѣлью исторіи, посвященной прошедшему времени. Трансцендентная и іерархическая идеи церковнаго государства Божія были двумя логическими категоріями средневѣковой исторіографіи.

Какъ для изложенія общихъ отношеній, такъ и для обработки біографическихъ изображеній, руководящей точкой зрѣнія была аскетически-іерархическая идея. И въ этомъ случаѣ церковно-религіозныя отношенія составляли главное содержаніе біографій. Подвижничество, смиреніе, благотворительность и т. д.,—таковы были, можно сказать, постоянныя категоріи, по которымъ писались біографіи. Поэтому-то онѣ такъ рѣдко и получали индивидуализированную, пластическую обработку. Напротивъ, почти всѣ біографіи сплошь имѣютъ абстрактный, типическій характеръ. Само собой разумѣется, это ихъ свойство особенно выступаетъ въ жизнеописаніяхъ такихъ людей, которые отличались аскетической строгостью жизни, т. е. благочестивыхъ лицъ изъ духовенства и мірянъ. Жизнь этихъ благочестивыхъ людей разсказывалась собственно лишь въ видѣ иллюстраціи къ общимъ правиламъ жизни, которымъ учила церковь, или въ качествѣ нагляднаго примѣра для аскетически-іерархическаго ученія о добродѣтели. Такимъ образомъ послѣднее и составляло настоящій предметъ и направляющую цѣль біографіи. Въ этомъ смыслѣ были составлены жизнеописанія архіепископа кельнскаго Бруно, св. Адальберта, королевы Матильды, императрицы Адельгейды, біографическіе разсказы въ исторіи лютихскаго епископства, житіе св. Анно кельнскаго, оба житія св. Бардо майнцкаго, жизнь и страданія архіепископа Конрада трирскаго и многочисленныя другія біографіи. Всѣ крупныя и мелкія черты личной жизни сообщались въ нихъ всегда лишь постольку, поскольку въ нихъ содержалось хоть что нибудь относящееся къ главной цѣли изложенія. Вся жизнь, остававшаяся внѣ этого

[1]) *Vict. Cousin*, Ouvrages inédits d'Abélard, стр. 631.

кругозора, не находила себѣ въ нихъ мѣста, такъ что эти біографіи даютъ лишь матеріалъ, какъ для основательнаго знакомства съ описываемыми личностями, такъ и съ общими условіями того времени.

Затѣмъ, положеніе данныхъ личностей по отношенію къ церкви служило также мѣриломъ для сужденія о нихъ и ихъ оцѣнки. Сторонники церкви возводились въ прославленныхъ великихъ людей и святыхъ, даже и въ томъ случаѣ, когда причиною ихъ приверженности къ ней было не религіозное чувство, а своекорыстныя побужденія. Съ другой стороны, на противниковъ церкви налагалось клеймо позора даже и тогда, когда противодѣйствіе ихъ было вынуждено самыми основательными причинами. Уже епископъ Григорій Турскій объяснялъ успѣхи хитраго и вѣроломнаго Хлодовига, перешедшаго въ католическое христіанство, его благочестивыми и правдивыми душевными свойствами. «Богъ, гласятъ извѣстныя слова Григорія, ежедневно отдавалъ его враговъ въ руки его и умножалъ его царство, потому что онъ ходилъ передъ Богомъ съ правымъ сердцемъ и дѣлалъ то, что было пріятно очамъ Его» [1]). Съ другой стороны, умнаго и дѣятельнаго франкскаго короля Хильперика, желавшаго въ собственныхъ интересахъ и въ интересахъ государства противодѣйствовать опасному возрастанію богатства романскаго духовенства, онъ называлъ Нерономъ и Иродомъ своего времени. Могущественный Карлъ Мартеллъ, смѣстившій съ должности многихъ епископовъ, владѣвшихъ недвижимыми имѣніями, и обратившій имущество духовенства на государственныя и военныя потребности, названъ за это также тиранномъ въ жизнеописаніи епископа Ригоберта. Въ наказаніе за эти дѣянія онъ по словамъ автора находится въ аду. Тамъ увидалъ его однажды св. Евхерій, бывшій въ числѣ смѣщенныхъ епископовъ. Ангелъ, сопровождавшій епископа въ преисподнюю, сказалъ ему, что Карлъ за свои насилія надъ церковью уже осужденъ страшнымъ судомъ на вѣчныя адскія мученія. Когда для провѣрки истины Евхерій распорядился вскрыть могилу Карла, то изъ нея вылетѣлъ драконъ. Трупа не было въ могилѣ, которая внутри была какъ-бы обожжена [2]). Также и въ *Gesta Trevirorum* [3]) и

[1]) Lib. 2. c. 40; M. G. Scr. rer. Merov., t. 1.

[2]) Surius de probat. sanctorum. hist. 1, стр. 114; срав. Vita S. Eucherii у *Мабильона*, Acta S . B. secl. III, t. I.

[3]). M. G., SS. VIII, стр. 162.

даже въ сочиненіи сторонника имперіи каноника Іордана Оснабрюкскаго, современника Рудольфа Габсбургскаго, *О преимуществѣ Римской имперіи*, этотъ разсказъ о кончинѣ Карла Мартелла признается вѣрнымъ, лишь съ тѣмъ различіемъ, что послѣднее видѣніе приписывается не епископу Евхерію, а римскому папѣ [1]). Gesta Trevirorum прямо называютъ Карла разрушителемъ церкви. Саксонецъ Бруно въ своемъ описаніи саксонской войны возводитъ клятвопреступнаго Рудольфа, соперника отлученнаго Генриха IV, въ мученики за вѣру, обвиняя въ тоже время Генриха IV въ самыхъ постыдныхъ преступленіяхъ. По разсказу фанатика-священника, послѣдній будто-бы соблазнялъ на прелюбодѣяніе свою собственную жену, чтобы имѣть предлогъ для развода съ нею [2]). Затѣмъ онъ будто-бы собственными руками держалъ свою плотскую сестру аббатиссу Адельгейду Кведлинбургскую, пока она подвергалась насилованію со стороны третьяго лица [3]). Епископъ Вильгельмъ Утрехтскій, бывшій на сторонѣ короля даже и послѣ его отлученія, разсказываетъ, однако, что онъ умеръ въ отчаяніи и дьяволы унесли его въ адъ [4]). Всѣ сторонники Генриха IV казались ему безбожными, преступными людьми. «Всѣмъ извѣстно, говоритъ онъ, что почти всѣ сотоварищи и союзники Генриха кончили жизнь бѣдственнымъ образомъ и тѣмъ бѣдственнѣе, чѣмъ они были ему вѣрнѣе, потому что эта вѣрность въ дѣйствительности была ничѣмъ инымъ, какъ невѣрностью» [5]). Эккегардъ фонъ Аура, высказывавшійся въ первой части своей хроники въ пользу императора, перешелъ во второй части на сторону папской партіи и называетъ уже Генриха IV «атаманомъ разбойниковъ, еретикомъ и отступникомъ». При этомъ Эккегардъ постоянно тоже указываетъ на преступныя склонности императора, которыя ставились ему въ вину папской партіей, хотя онъ ранѣе говорилъ, что это—обидныя и неслыханныя обвиненія. Хроника Гуго фонъ Флавиньи не довольствовалась оскорбительными словами по адресу Генриха IV. Авторъ формально приходитъ въ неистовство отъ благочестивой ярости противъ этого императора, твердо

[1]) Abhandl. der königl. Gesellschaft. der Wissensch. zu Göttingen, т. 14, стр. 65 и слѣд.

[2]) Гл. 7.

[3]) Гл. 9.

[4]) Гл. 74.

[5]) Гл. 74.

отстаивавшаго честь имперіи и императорской власти. Возставшихъ противъ отца сыновей Генриха IV, Конрада и Генриха, Эккегардъ выставляетъ образцами душевныхъ добродѣтелей. Удивительно, что перваго изъ нихъ онъ хвалитъ за заповѣданное священнымъ писаніемъ уваженіе къ отцу, даже въ то время, когда онъ находился въ открытомъ возмущеніи противъ отца. Эккегардъ возводитъ его почти въ святые, приписывая ему намѣренія не жениться, чтобы сохранить цѣломудріе, и высказывая предположеніе, что даже когда обстоятельства заставили его измѣнить свое намѣреніе и жениться, онъ никогда не имѣлъ сношенія со своей женой. По разсказу Эккегарда не было даже недостатка въ чудесахъ, требующихся для причисленія къ святымъ, послѣ смерти и погребенія Конрада въ 1101 году. Объясненіемъ такого сужденія о мятежномъ сынѣ служатъ слова Эккегарда: «Ибо онъ былъ вполнѣ католикъ и человѣкъ преданный апостольскому престолу». Далѣе, измѣна Генриха своему отцу не помѣшала Эккегарду прославлять его за его благочестіе, смиреніе и возвышенныя чувства. Но когда Генрихъ вступилъ также въ споръ съ папой, въ видахъ защиты чести и правъ государства, то Эккегардъ сталъ считать причиной его измѣны уже не благочестіе, а властолюбіе. Въ заключеніи своей хроники онъ говоритъ о Генрихѣ: «Подъ видомъ благочестія онъ отнялъ власть у подвергшагося отлученію отца» [1]). Примирившагося съ Генрихомъ V пфальцграфа Фридриха Саксонскаго Эккегардъ направляетъ послѣ смерти его въ 1120 году въ адъ.

Когда при Фридрихѣ II борьба имперіи съ папствомъ возобновилась снова съ такою же дикою страстностью, какъ и при Генрихѣ IV, то папская исторіографія выпустила и противъ Фридриха такія-же грязныя клеветы, какими она когда-то позорила память Генриха IV. Многочисленныя неправды, распространяемыя о немъ Григоріемъ IX и Иннокентіемъ IV при жизни императора, получили свое продолженіе въ историческихъ писаніяхъ, продиктованныхъ мстительностью духовенства. Вельфская часть плацентинскихъ лѣтописей изображаетъ императора въ образѣ выходящаго изъ моря апокалипсическаго чудовища, съ которымъ его сравнивалъ папа Григорій IX въ своей буллѣ отъ 21 іюня 1239 г. Онъ описывался какъ безбожный,

[1]) *Ekkeh.* Chronicon. Mon. Germ., т. VI, ст. 265.

злой человѣкъ, преданный противоестественнымъ порокамъ, цѣлью котораго было уничтоженіе церкви и опустошеніе Италіи [1]. Еще болѣе грубо клеветалъ на память императора біографъ папы Иннокентія IV, миноритъ Николай де Курбіо. Въ заключеніе своихъ разсказовъ о Фридрихѣ онъ перечисляетъ всѣ клеветы, которыми преслѣдовала императора ненависть римскихъ папъ и ихъ партіи. Что онъ называется отступникомъ, это само собой разумѣется, потому что это обвиненіе постоянно возводилось на него. Біографъ рисуетъ ужасный образъ этого отступника тѣми же красками, какія употребляли для характеристики императора Григорій IX въ своихъ извѣстныхъ, наполненныхъ неправдами, буллахъ отъ 20 Марта, 7 Апрѣля и 21 Іюня 1239 г., и Иннокентій IV на Ліонскомъ соборѣ 1245 года. Фридрихъ былъ преслѣдователемъ церкви, избивалъ духовенство, разрушалъ храмы, опрокидывалъ алтари и въ насмѣшку надъ святыней строилъ на мѣстѣ алтарей отхожія мѣста, а на мѣстѣ разрушенныхъ храмовъ—дома для своихъ публичныхъ женщинъ. Авторъ даже ставитъ въ вину императору его благосклонность къ еретикамъ, тогда какъ извѣстно, что Фридрихъ издалъ противъ нихъ самые жестокіе уголовные законы. Въ довершеніе этой характеристики на императора возводится обвиненіе въ томъ, что онъ предавался противоестественнымъ порокамъ. Смерть его соотвѣтствовала жизни. Злобный попъ въ такихъ словахъ описываетъ послѣдніе часы несчастнаго императора: «страдая жестокими припадками кроваваго поноса, онъ скрежеталъ зубами, покрытый пѣной, самъ раздиралъ свое тѣло и ревѣлъ ужаснымъ голосомъ и такимъ жалкимъ образомъ испустилъ духъ, отлученный и изверженный, такъ что жестокая смерть была достойнымъ свидѣтельствомъ постыдныхъ дѣяній его жизни» [2]. Въ болѣе короткихъ, но едва-ли менѣе рѣшительныхъ выраженіяхъ описывается смерть Фридриха въ хроникѣ падуанскаго монаха: «въ теченіи сказаннаго года, говоритъ онъ, умеръ могущественный Фридрихъ въ Апуліи, въ день св. Люціи. Онъ отправился въ преисподнюю, ничего съ собой не взявши, кромѣ мѣшка, наполненнаго грѣхами» [3].

Такимъ образомъ основное положеніе практической полити-

[1]) Annal. Placent. Guelfi, M. G., XVIII, ст. 443 и сл.

[2]) *Muratori*, Rer. scr. ital., т. III, стр. 592

[3]) *Muratori*, VIII, стр. 685.

ки, что непослушаніе божественному ученію церкви заключало въ себѣ преступленіе нравственнаго характера, было одинаково и основнымъ положеніемъ исторіографіи.

Эти сужденія о людяхъ и дѣлахъ, исключительно обусловленныя интересами церкви, были главнымъ источникомъ легендарныхъ разсказовъ, которыми такъ богата была средневѣковая исторіографія. Послѣдняя излагала данный матеріалъ сообразно съ требованіями религіозной идеи; она сокращала его, пропуская вещи непригодныя для нея, и увеличивала его сочиненіемъ такихъ происшествій и характерныхъ чертъ, которыя могли служить для утвержденія церкви. Уже тогда догматика подавляла исторію.

Въ нѣкоторыхъ случаяхъ эти легендарные разсказы являлись даже сознательной выдумкой. Религіозная идея церкви оказывалась въ этихъ случаяхъ настолько сильна, что она побѣдоносно заставляла переступать черезъ соображенія совѣсти, возстававшей противъ обмана. Важнѣйшими памятниками этихъ легендарныхъ вымысловъ были такъ называемые Константиновы акты даренія и Псевдоисидоровскія декреталіи, которыя могли быть составлены не иначе, какъ при полномъ сознаніи ихъ вымышленности. Цѣлью Константиновскихъ актовъ даренія было созданіе отсутствовавшихъ доказательствъ на право владѣнія наслѣдіемъ св. Петра, на которое предъявлялась претензія. Декреталіи должны были дать восходящія къ апостольскимъ временамъ недостающія документальныя юридическія доказательства божественнаго установленія папскаго первоверховнаго и учительскаго званія епископовъ. Дальнѣйшей, имѣвшей большое значеніе поддѣлкой исторіи, предпринятой въ интересахъ церкви, были тѣ дарственныя обѣщанія, которыя по словамъ анонимнаго составителя біографіи папы Адріана I будто-бы сдѣланы были римской церкви Пиппиномъ и Карломъ Великимъ. Области, которыя будто-бы подарили или обѣщали подарить, первый—папѣ Стефану II на рейхстагѣ въ Квіерци, а послѣдній—во время своего пребыванія въ Римѣ въ 774 году, занимаютъ почти двѣ трети всей Италіи, со включеніемъ острова Корсики, такъ что эта поддѣлка не много уступаетъ документамъ о Константиновомъ дареніи, которыми папѣ предоставлялась вся Италія. Эта поддѣлка или была сдѣлана самимъ составителемъ біографіи, или появилась немногими десятилѣтіями позже. Суще-

ствуетъ, впрочемъ, и такое мнѣніе [1]), что дарственныя обѣщанія Карла Великаго были вписаны впослѣдствіи не вполнѣ, а лишь по отношенію къ опредѣленію размѣра даримой области.

Но если случаи такого сознательнаго подлога являются лишь единичными, то тѣмъ значительнѣе было число легендъ, сочиненныхъ наивной вѣрой. Послѣднія не только разсказываютъ невѣрные факты, но очень часто затемняютъ историческій характеръ описываемыхъ личностей, приписывая ихъ дѣйствіямъ такіе религіозные мотивы, которые имъ, или и вообще въ то время, были еще неизвѣстны. Подобно тому, какъ средневѣковое искусство изображало лица и предметы древности въ костюмѣ и съ характеромъ своего времени, такъ и исторіографія изображала религіозное настроеніе личностей, которыя какимъ нибудь образомъ оказали услуги церкви, въ духѣ современности, придавая имъ болѣе или менѣе образъ церковныхъ святыхъ. Нѣсколько примѣровъ могутъ сдѣлать болѣе нагляднымъ этотъ благочестивый самообманъ историческаго изложенія. Григорій Турскій въ своихъ десяти книгахъ объ исторіи франковъ говоритъ, что Ѳеодосій Великій могъ отразить нападенія многихъ народовъ «не столько мечемъ, сколько ночными бдѣніями и молитвами» [2]). Написанная во второй половинѣ восьмого вѣка Павломъ діакономъ *Исторія Лангобардовъ* разсказываетъ также о Нарзесѣ, полководцѣ восточно-римскаго императора Юстиніана, что онъ былъ обязанъ своими побѣдами болѣе посту и молитвѣ, чѣмъ оружію [3]). Авторъ саксонской исторіи Видукиндъ Корвейскій, современникъ Оттона I, объяснялъ происхожденіе войнъ Карла Великаго съ саксонцами исключительно желаніемъ его обратить послѣднихъ въ христіанство. «Карлъ полагалъ, говоритъ онъ, что сосѣдній съ нимъ благородный народъ не долженъ былъ оставаться погруженнымъ въ заблужденіе ложной вѣры, и всѣми способами старался вывести его на истинный путь» [4]). Авторъ болѣе древняго жизнеописанія королевы Матильды выставляетъ эту же причину саксонскихъ войнъ, описываемыхъ имъ совершенно въ стилѣ эпическихъ сказаній [5]).

[1]) Срав. ст. Scheffer-Boichorst'a въ Запискахъ института для изученія австр. исторіи; т. 5, тетр. 2,

[2]) Кн. 1, гл. 42.

[3]) *Pauli* hist. Langobard., lib. 2, c. 3; M. G., т. 2, стр. 74.

[4]) L. 1, c. 15.

[5]) C. 1.

Извѣстно, что исторической причиною саксонскихъ войнъ были постоянные грабительскіе набѣги саксонцевъ на владѣнія франкскаго государства. Во всякомъ случаѣ въ 775 году Карлъ, какъ разсказываетъ Эйнгардъ, принялъ рѣшеніе не успокоиться раньше, чѣмъ саксонцы «будутъ побѣждены, и либо обращены въ христіанскую вѣру, либо совершенно истреблены» [1]. Но къ этому рѣшенію Карлъ пришелъ лишь послѣ того, какъ произошло новое вторженіе саксонцевъ въ гессенскую пограничную область. Впрочемъ и изъ этого рѣшенія съ достаточною ясностью видно, что для Карла всего важнѣе была безопасность страны, такъ какъ въ разсказѣ Эйнгарда говорится не объ обращеніи, какъ о единственной цѣли, но о выборѣ между обращеніемъ или окончательнымъ уничтоженіемъ. Такимъ образомъ обращеніе саксонцевъ было для франкскаго короля не рѣшающей цѣлью, а только средствомъ, черезъ которое онъ надѣялся лучше всего достигнуть настоящей цѣли своихъ военныхъ походовъ,—обезпеченія безопасности страны. Въ написанной около 1000-го года хроникѣ монаха Бенедикта изъ Андреевскаго монастыря на горѣ Сорактс говорится даже, что Карлъ Великій съ многочисленной военной дружиной предпринималъ крестовый походъ въ святую землю и это представленіе, постепенно получившее всеобщее распространеніе, перешло и въ эпическую поэзію.

Подобно Карлу Великому и императоръ Генрихъ II преображенъ былъ въ святого. Церковно-вѣрующее направленіе его въ представленіи послѣдующаго времени возрасло до идеализаціи его въ образѣ монаха. Черезъ сто лѣтъ послѣ его смерти этотъ взглядъ нашелъ себѣ выраженіе и въ исторіографіи. Появившееся въ началѣ двѣнадцатаго вѣка жизнеописаніе аббата Рихарда изъ монастыря св. Вито въ Верденѣ приписывалъ императору внутреннее отвращеніе отъ своего сана свѣтскаго властителя и намѣреніе удалиться въ монастырь и сдѣлаться монахомъ. Въ этомъ жизнеописаніи разсказывается, что при посѣщеніи сказаннаго монастыря Генрихъ такъ восхитился тихой, благочестивой жизнью монаховъ, что рѣшился отказаться отъ короны и поступить въ число монашествующей братіи. Епископъ Геймо, который первый замѣтилъ намѣреніе императора, обратилъ на него вниманіе аббата. Послѣдній по зрѣломъ раз-

[1]) *Einh.* annales, M. G., т. 1, стр. 153.

мышленіи рѣшилъ испытать императора въ присутствіи братіи. Императоръ со слезами отвѣчалъ, что онъ во всякомъ случаѣ намѣренъ снять съ себя свѣтскую одежду и быть вмѣстѣ съ монахами св. Вито воиномъ Божіимъ. Послѣ этого заявленія, аббатъ, по разсказу жизнеописанія, принялъ императора въ монастырь въ качествѣ монаха. Но послѣ того, какъ императоръ далъ обѣтъ послушанія, аббатъ приказалъ ему на основаніи этого обѣта вновь возвратиться въ міръ и продолжать исполнять данную ему отъ Бога обязанность правленія. Умный аббатъ понималъ, что такой благочестивый человѣкъ будетъ для церкви полезнѣе на тронѣ, чѣмъ въ монастырѣ. Послушный приказанію аббата Генрихъ продолжалъ управлять государствомъ, будучи такимъ образомъ «вмѣстѣ и императоромъ, и настоящимъ монахомъ». И съ этого времени важнѣйшія дѣла имперіи велись имъ по совѣтамъ его аббата [1]). Болѣе широкое распространеніе нашелъ себѣ разсказъ о воздержномъ супружествѣ Генриха съ его женою Кунигундой. Бездѣтность ихъ брака давала просторъ для возникновенія этой легенды. Написанная въ 1146 году, слѣдовательно почти черезъ 120 лѣтъ послѣ смерти императора, бамбергскимъ діакономъ Адальбертомъ, біографія Генриха упоминаетъ объ этой легендѣ въ слѣдующихъ словахъ: «онъ избралъ своимъ наслѣдникомъ одного Бога, чтобы онъ удостоилъ его быть сопричисленнымъ къ вѣчному наслѣдству. Дѣтей по плоти онъ не имѣлъ и не надѣялся ихъ имѣть, потому что, какъ вполнѣ достовѣрно извѣстно, съ Кунигундой, считавшейся его женой, онъ никогда не имѣлъ плотскихъ сношеній, а любилъ ее какъ сестру» [2]). Предчувствуя близость смерти, Генрихъ возвратилъ свою супругу ея родственникамъ, сказавши: «Ту, которая была мнѣ ввѣрена вами и Христомъ, я возвращаю теперь дѣвою Господу Христу и вамъ» [3]). Подобныя-же слова приписываютъ императору Пельдерскія лѣтописи. Это есть голосъ легенды, вложенный въ уста императора. Уже Григорій Турскій употребилъ почти тѣ-же самыя слова въ пересказѣ легенды объ Инъюріозѣ и Схоластикѣ [4]). Источники, болѣе близкіе ко времени Генриха, ничего не знаютъ о его дѣвственномъ бракѣ. Титмаръ Мерзебургскій, современ-

[1]) M. G., IX, стр. 281.

[2]) *Adalberti* vita Heinr. I. imp., c. 21; M. G., т. IV, стр. 805.

[3]) L. l., c. 32.

[4]) L. l., c. 47.

никъ императора, приписываетъ ему слова совершенно противорѣчащія легендѣ [1]). Немного позднѣе написанная Арнульфомъ «Исторія Миланскихъ архіепископовъ» тоже ничего не знаетъ объ этомъ. О смерти императора въ ней говорится просто: «Правленіе Генриха окончилось и онъ не оставилъ по себѣ потомства» [2]). Дѣйствительная причина бездѣтности Генриха заключалась въ другихъ обстоятельствахъ, въ числѣ которыхъ немаловажную роль играло его слабое здоровье [3]).

Такимъ же образомъ отнеслась легенда и къ памяти бергскаго графа Эбергарда. Въ бергскомъ кодексѣ рыцарскаго права разсказывается, что когда-то одинъ бергскій графъ обременилъ свое владѣніе долгами и залогами, а самъ, когда у него наконецъ ничего не осталось, ушелъ изъ страны. Онъ нашелъ себѣ пристанище въ одномъ монастырѣ. Между тѣмъ рыцарство и города бергской страны снова освободили изъ залога заложенныя имущества и стали искать своего пропавшаго владѣтеля. Когда они наконецъ его нашли, то возвратили его домой и передали ему его владѣніе свободнымъ отъ залога и долга. Но затѣмъ, чтобы обезпечить себя отъ возможности повторенія такого случая, они заключили съ графомъ договоръ, по которому никто изъ послѣдующихъ владѣтелей не могъ уже продавать или отчуждать бергскую землю [4]). Повидимому, графъ изъ благодарности за такую перемѣну своей участи, подарилъ пріютившему его монастырю родовой замокъ своего семейства. По крайней мѣрѣ послѣдній уже съ 1133 года принадлежалъ цистерціанскому ордену. Эти событія образовали историческое ядро позднѣйшаго разсказа значительно усиливавшаго религіозное содержаніе первоначальнаго, такъ какъ въ немъ поступленіе графа въ монастырь, которое въ первоначальномъ разсказѣ являлось только слѣдствіемъ его нужды, представлялось какъ результатъ его монашескаго настроенія. «Хроника графовъ маркскихъ и кельнскихъ архіепископовъ» [5]) Левольда фонъ Нортгофъ, основываясь на появившейся уже въ тринадцатомъ вѣкѣ письменной замѣткѣ [6]), разсказываетъ слѣдующее: Когда графъ

[1]) L. VI, c. 23.

[2]) Gesta archiepis. Mediol., кн. 2, гл. 1; M. G., VIII, 12.

[3]) Ср. по этому поводу *Giesebrecht*, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, т. 2, 3 изд., стр. 600.

[4]) *Lacomblet*, Archiv für die Geschichte des Niederheins, т. 1, стр. 82.

[5]) Изд. *Троса*, стр. 50 и сл.

[6]) L. c., стр. 315.

Эбергардъ бергскій возвратился въ 1129 году изъ побѣдоноснаго похода, предпринятаго имъ вмѣстѣ со своимъ братомъ Адольфомъ и герцогомъ Вальрамомъ лимбургскимъ противъ герцога Брабантскаго, то имъ овладѣло горькое раскаяніе о совершенныхъ на войнѣ кровавыхъ дѣлахъ. Подъ вліяніемъ этаго настроенія онъ одѣлся въ бѣдныя одежды, тайно скрылся изъ дома и отправился странникомъ въ Римъ къ гробницамъ апостоловъ. Затѣмъ онъ нанялся въ свинопасы у арендатора монастыря Моримундъ. Но когда его здѣсь узнали нѣкоторые изъ его министеріаловъ, тоже ходившіе на богомолье, то онъ поступилъ въ монахи Моримундскаго монастыря. Тогда его братъ Адольфъ подарилъ ему замокъ Альтенбергъ для основанія монастыря, а одинъ изъ его родственниковъ графъ Цицо, подарилъ ему для такой-же цѣли Георгсбергъ въ Тюрингенѣ. Тогда Эбергардъ вмѣстѣ со многими монахами былъ посланъ изъ монастыря—метрополіи Моримунда въ Георгсбергъ и тамъ избранъ въ аббаты. Такимъ образомъ въ этомъ случаѣ, подобно тому, какъ и въ вышеприведенномъ разсказѣ о саксонской войнѣ Карла Великаго, легенда превратила историческое отношеніе причинъ и слѣдствія въ обратное, изобразивши дѣло такъ, что не потеря родины была причиною монашескаго бѣгства изъ міра, а напротивъ послѣднее было причиною первой.

Другимъ примѣромъ такого историческаго изложенія, направленнаго на прославленіе благочестивыхъ личностей, служитъ характеръ, придаваемый изображенію борьбы св. Норберта и графа Готфрида фонъ Коппенбергъ съ тестемъ послѣдняго, вестфальскимъ графомъ Фридрихомъ. Объ этой распрѣ говорится въ жизнеописаніяхъ какъ св. Норберта [1]), такъ и вышеназваннаго графа Готфрида [2]). Первая, имѣвшая въ виду прежде всего выставить на видъ сверхестественное могущество и божественную чудотворную силу Норберта, изображаетъ дѣло такъ, что противившійся расточительному монашескому благочестію своего зятя графъ Фридрихъ умираетъ тотчасъ, какъ только Норбертъ вступилъ въ его владѣнія [3]). Напротивъ, въ біографіи графа Готфрида, для которой на первомъ планѣ стояло возведеніе въ идеалъ не Норберта, а Готфрида, разсказывается, что сначала Норбертъ и его монахи были осаждены въ ихъ монастырѣ графомъ

[1]) M. G. т., XII, стр. 663 и сл.
[2]) L. c., стр. 514 и сл.
[3]) L. c., стр. 689

Фридрихомъ и были доведены до крайности. И только, когда они, ожидая каждую минуту своего конца, въ страхѣ взаимно исповѣдались другъ предъ другомъ, графъ Фридрихъ умеръ [1]).

Такими легендарными переработками историческихъ событій, вызванными церковно-благочестивымъ усердіемъ, средневѣковая исторіографія была чрезвычайно богата. Религіозная вѣра въ чудеса, особенно въ періодъ крестовыхъ походовъ, переполнила ее такимъ множествомъ легендарныхъ разсказовъ, что нѣкоторыя историческія повѣствованія, напр. появившаяся въ двѣнадцатомъ вѣкѣ хроника императоровъ и всемірная хроника Рудольфа Эмскаго, превратились въ совершенно свободную поэтическую переработку историческаго матеріала. Религіозная фантазія этого времени на столько ввела исторіографію въ область поэзіи, что между исторіей и повѣствованіями религіознаго и рыцарскаго эпоса исчезла всякая опредѣленная граница. Хроника императоровъ поэтически переработала исторію римской имперіи въ христіанскія легенды. Судъ Божій, карающій враговъ Христа, и побѣда креста,—таковы руководящія идеи разсказа, со сказочною свободою распоряжающагося историческимъ матеріаломъ. А тамъ, гдѣ въ этомъ матеріалѣ не оказывалось никакой связи съ исторіей христіанскаго искупленія, тамъ авторъ добавлялъ отъ себя эту связь. Такъ, напр., война римлянъ противъ іудеевъ и разрушеніе Іерусалима изображаются не какъ послѣдствія іудейскаго возстанія, но какъ наказаніе, которому іудеи были подвергнуты императоромъ Тиверіемъ за казнь Христа. Самъ Тиверій изображается если не исповѣдующимъ христіанскую религію, то все-таки человѣкомъ, спасающимъ свою душу [2]).

Такимъ образомъ исторіографія слѣдовала вообще тѣмъ-же самымъ принципамъ, какъ и легенда. Сохранить воспоминаніе о происходившемъ для прославленія Бога и церкви,—такова была руководящая цѣль какъ исторіи, такъ и легенды. И та и другая не довольствовались простой передачей событій въ томъ видѣ, какъ они происходили. Напротивъ, исторія тоже передавала о случившемся лишь постольку, поскольку оно заключало въ себѣ доказательство или наглядные примѣры въ пользу ученія церкви. Эта цѣль проглядываетъ даже въ самыхъ сухихъ лѣтописныхъ замѣткахъ, хотя она и не всегда удерживается съ логической

[1]) L. c. стр. 524 и сл. Ср. *R. Rosenmund*, Die ältesten Biographen des heil. Norbert. Вступительная диссертація. Göttingen, стр. 50 и сл.

[2]) Хроника императоровъ, изд. *Массманна*, ч. 1, ст. 696.

ясностью и послѣдовательностью. Оцѣнка и распредѣленіе матеріала согласно съ требованіями этой цѣли составляли, такъ сказать, средневѣковую историческую критику. Изображеніе религіозныхъ и церковныхъ отношеній на столько преобладало въ исторіи, что послѣдняя, какъ и легенда, только вскользь касалась свѣтскихъ дѣлъ. Такимъ образомъ и цѣль и методъ изложенія были въ исторіографіи тѣ-же, что и въ легендѣ. Между ними не существовало принципіальнаго различія ни въ исходной точкѣ зрѣнія, ни въ обработкѣ матеріала. Исторія лишь тѣмъ отличалась отъ легенды, что истинная ихъ цѣль,—прославленіе Бога и церкви,—имѣла для послѣдней еще въ болѣе исключительной степени руководящее значеніе, чѣмъ для первой.

Соотвѣтствующее цѣли историческихъ сочиненій содержаніе обусловило потомъ и ихъ внѣшнюю форму. Вытекавшее изъ религіозной идеи пренебреженіе къ отношенію между причиной и дѣйствіемъ, отклонивъ исторіографію отъ болѣе глубокаго обоснованія ея идеи развитія, не допустило ее до прагматической обработки ея матеріала. Исходя изъ трансцендентнаго опредѣленія цѣли человѣчества, историки пытались разрѣшить проблему признаваемаго ими развитія не изслѣдованіемъ побужденій, вытекающихъ изъ многостороннихъ конфликтовъ въ человѣческомъ обществѣ, а выдвиганіемъ на первый планъ разрѣшающихъ эти конфликты божественныхъ откровеній. Прогрессъ, по ихъ представленію, исходилъ не отъ людей, а отъ Бога. На мѣсто душевныхъ побужденій становилось божественное чудо. Послѣднее должно было служить объясненіемъ скрытой причины и внутренней связи явленій, имѣвшихъ важное значеніе для развитія государства божія. И такъ какъ одна психологическая связь явленій не могла объяснить хода историческаго развитія, то она и не имѣла для историковъ первостепеннаго значенія. Поэтому средневѣковая исторіографія никогда не дѣлала попытки соединить событія того времени въ одну большую картину, въ которой были-бы просто изложены разнообразныя комбинаціи причинъ и фактовъ. Вообще она довольствовалась безотносительнымъ сопоставленіемъ событій, ограничивая изложеніе ихъ причинной связи лишь самыми тѣсными рамками во времени и въ пространствѣ, а затѣмъ ставила рядомъ событія самыя разнородныя по отношенію къ ихъ причинамъ. Поэтому исторіографія приняла форму лѣтописи, т. е. такого разсказа, въ которомъ

событія излагались исключительно въ ихъ послѣдовательности по времени, не обращая вниманія на ихъ причинную связь.

Даже и этотъ руководящій принципъ историческаго изложенія — послѣдовательность во времени — опредѣлялся, согласно съ основной исходной точкой всемірной исторіи, событіемъ божественнаго искупленія. Такъ какъ единственнымъ предметомъ всего временнаго была исторія государства божія, то и послѣдовательность всего совершавшагося распредѣлялась, такъ сказать, по ея эпохамъ. Лѣтосчисленіе средневѣковой анналистики, начиная отъ столѣтій и до часовъ дня поставлено было въ связь съ событіями христіанской исторіи искупленія и жизни святыхъ. Болѣе раннiе средневѣковые лѣтописцы держались еще римскаго лѣтосчисленія. Но, начиная съ середины девятаго столѣтія вошла въ употребленіе такъ называемая діонисіевская эра, т. е. счетъ лѣтъ отъ Рождества Христова. Какъ вся эра, такъ впослѣдствіи и каждый ея годъ начинался не съ принятого за начало въ римско-юліанскомъ календарѣ 1-го января, но съ момента осуществленія христіанскаго спасенія, съ воплощенія Христа. Правда, что относительно времени послѣдняго существовали различные взгляды. Вначалѣ въ имперской и въ папской канцеляріи, въ Англіи и нѣмецкой имперіи, за исключеніемъ кельнской и трирской епархій, годъ начинался съ 25 Декабря. Въ послѣднихъ епархіяхъ начало года перенесено было на 25 марта, Благовѣщеніе пр. дѣвы Маріи, такъ какъ воплощеніе Христа началось уже съ этого дня. При усилившемся въ одинадцатомъ вѣкѣ почитаніи богородицы, это начало года вошло въ болѣе общее употребленіе. Папская канцелярія уже въ серединѣ десятаго столѣтія ввела 25 марта какъ начало года; въ Англіи къ нему перешли съ половины тринадцатаго вѣка. Съ этого же времени въ обозначеніи дней мѣсяца перестали слѣдовать счисленію римскаго календаря. Дни мѣсяца опредѣлялись уже не такъ, какъ въ послѣднемъ по календамъ, нонамъ и идамъ, а по церковнымъ праздникамъ. Во второй половинѣ тринадцатаго вѣка такое датированіе вошло въ общій обычай, за исключеніемъ лишь императорской и папской канцелярій, которыя въ этомъ отношеніи держались еще римскаго календаря. Для опредѣленія дней недѣли былъ затѣмъ принятъ за исходный пунктъ «день господень», feria dominica. Начиная съ воскресенья, слѣдующіе дни считались вторымъ, третьимъ и т. д. днями. Наконецъ и теченіе часовъ дня было приведено въ соотвѣтствіе

съ христіанскимъ счетомъ времени, такъ что день раздѣлялся на основаніи церковныхъ службъ. Время отъ шести часовъ утра до шести часовъ вечера было раздѣлено на четыре каноническихъ части, horae canonicae, заключавшія въ себѣ каждая по три часа. Такимъ образомъ все теченіе времени, въ которомъ вращалось лѣтописаніе, было заключено въ границахъ церковнаго міросозерцанія. Какъ самыя большія, такъ и самыя малыя мѣры времени были поставлены въ связь съ христіанскимъ искупленіемъ.

Совмѣстное дѣйствіе аскетическаго и іерархическаго, міроотрицающаго и міродержавствующаго направленія, обусловившее характеръ всей средневѣковой культуры, повторилось такимъ образомъ и въ исторіографіи. Послѣдняя и относительно ея содержанія и относительно формы, находилась подъ господствомъ религіозной идеи. Представленіе о конечной цѣли историческаго развитія, пренебреженіе причинной связью явленій земного міра, оцѣнка какъ общихъ условій, такъ и отдѣльныхъ личностей по ихъ отношенію къ церкви, подставленіе божескихъ откровеній на мѣсто психологическихъ мотивовъ, наконецъ и лѣтописная форма изложенія и счетъ времени,—все это было отраженіемъ аскетически-іерархическаго духа въ средневѣковой исторіографіи.

Однако и въ ней существовало тоже противорѣчіе между идеей и эмпирической дѣйствительностью, которымъ была проникнута и практическая политика. Правда, исторіографія никогда не проявляла сомнѣнія относительно вѣрованія въ религіозную идею, осуществленную въ церкви. Тѣмъ не менѣе, логическое слѣдствіе такого представленія, подчиненіе свѣтской государственной власти божественному авторитету церкви не признавалось частью историческихъ писателей, также какъ это было и въ практической политикѣ. Партійныя явленія политической жизни отбрасывали свою тѣнь и на средневѣковое лѣтописаніе. Личное чувство и соображенія практической необходимости были и здѣсь иногда сильнѣе абстрактной логики системы. Не только церковная, но и имперская партія находили своихъ представителей въ числѣ историческихъ писателей. Такими историческими сочиненіями, защищавшими императорскую сторону, были напр. Эпопея саксонскихъ войнъ, Жизнеописаніе Генриха IV, Похвальное слово Генриху IV, написанное епископомъ Бенцо Альбанскимъ, Жизнеописаніе Григорія VII кардинала Бено,

Аугсбургская лѣтопись, Продолженіе дѣяній св. Галла, Хроника Сигеберта де-Жамблу, написанный Іокундомъ переводъ св. Серватія сочиненіе епископа Видо Феррарскаго «О расколѣ Гильдебранда», хроника епископа Оттона фонъ-Фрейзинга, хроника Оттона, аббата монастыря св. Власія, сочиненіе каноника Іордана Оснабрюкскаго «О преимущественномъ правѣ римской имперіи» и многія другія.

Прежде всего, съ точки зрѣнія государства, для исторіографіи вырабатывалось историко-философское представленіе о мірѣ, существенно различное отъ церковнаго. Правда, исторіографія, державшая сторону государства, имѣла тотъ же взглядъ на цѣль и задачу человѣческой исторіи, какъ и та, которая была на сторонѣ папства. Та и другая видѣла идею исторіи человѣчества въ развитіи сверхчувственнаго государства божія. Въ этомъ представленіи оба направленія имѣли общее имъ основаніе. Однако первое отличалось отъ послѣдняго тѣмъ, что оно желало сохранить для мірского государства самостоятельное положеніе въ земномъ государствѣ божіемъ, рядомъ съ церковью. Такого взгляда держался напр. Эккегардъ фонъ Аура въ первой части своей хроники. Въ ней онъ подъ 1074 годомъ говоритъ о Григоріѣ VII и его политикѣ: «При немъ римская имперія и вся церковь стали подвергаться опасности вслѣдствіе новыхъ, неслыханныхъ ранѣе раздоровъ и безпорядковъ». Сопоставленіе государства и церкви на равныхъ правахъ въ христіанскомъ царствѣ божіемъ нашло себѣ философское выраженіе въ хроникѣ епископа Отто фонъ-Фрейзинга. Хотя послѣдняя и исходила изъ августиновскаго противопоставленія божественнаго и мірского государства, но въ своемъ дальнѣйшемъ изложеніи она далеко уклонилась отъ смѣлаго заключительнаго вывода Августина, отрицающаго государство. Оттонъ обладалъ государственнымъ чувствомъ, побѣждавшимъ въ немъ всякую логику, такъ что онъ рѣшительно отвергъ воззрѣніе, составлявшее высшій пунктъ августинской и григоріанской системы, именно, что противоположность между Богомъ и міромъ воплощается въ церкви и въ государствѣ, что церковь есть божественное, а государство—дьявольское установленіе. Напротивъ, Отто фонъ-Фрейзингъ смотрѣлъ на государство божіе какъ на соединеніе двухъ равноправныхъ учрежденій, государства и церкви, и притязанія послѣдней на господство надъ первымъ считалъ незаконными. Онъ не сознавалъ противорѣчія между такой равно-

правностью обѣихъ учрежденій и божественной идеей церкви, въ которой онъ тоже не сомнѣвался. За тѣмъ Іорданъ Оснабрюкскій былъ того мнѣнія, что съ уничтоженіемъ императорской власти настанетъ безпримѣрная смута и появится антихристъ, такъ что и самая церковь окажется въ опасности [1]). «Какъ римскій орелъ, говорилъ онъ, не можетъ летать съ однимъ крыломъ, такъ и барка св. Петра не въ состоянія никуда направиться съ однимъ весломъ среди бурь и волненій настоящаго времени [2]). Поэтому онъ обращался съ настойчивымъ воззваніемъ къ нѣмецкимъ князьямъ и народамъ, чтобы они поддерживали императорскую власть и оказывали императору, какъ служителю Божію, почтеніе и послушаніе [3]). «Когда, говоритъ онъ въ концѣ своего писанія, нѣмецкіе князья съ ихъ вѣрными вассалами будутъ твердо стоять за римскаго императора, какъ намѣстника церкви, какъ это они дѣлали раньше, тогда безъ сомнѣнія станетъ ничтожна всякая враждеская сила и вострепещутъ Греція, Халдея и Египетъ. Ибо птицы умолкаютъ и улетаютъ, когда завидятъ орла [4]).

Какъ общее представленіе объ историческомъ развитіи, такъ и сужденія объ отдѣльныхъ историческихъ личностяхъ были существенно различны въ исторіографіи государственнаго и церковнаго направленія. Первая старалась возстановить честь личностей, непризнанныхъ или оклеветанныхъ послѣдней. Такимъ образомъ сужденія обѣихъ партій о людяхъ, стоявшихъ во главѣ борящихся сторонъ, часто находились въ самомъ рѣзкомъ противорѣчіи. О Конрадѣ, мятежномъ сынѣ Генриха IV, котораго Эккегардъ фонъ Аура украсилъ ореоломъ святости, Аугсбургская лѣтопись говоритъ, что онъ дурными людьми изъ дьявольскихъ побужденій соблазненъ былъ на отпаденіе отъ отца. Но такъ какъ историческіе писатели государственной партіи занимали по отношенію къ церкви гораздо менѣе отрицательное положеніе, чѣмъ историки папской партіи по отношенію къ государству, ибо первые требовали только независимости государства, тогда какъ послѣдніе требовали не только независимости, но и господства церкви, то и сужденія первыхъ о каждой сторонѣ были вообще гораздо безпристрастнѣе, чѣмъ

[1]) Труды корол. общ. наукъ въ Геттингенѣ, 14 т., стр. 47 и сл.

[2]) L. c., стр. 41.

[3]) Стр. 49.

[4]) Стр. 85.

сужденія послѣднихъ. Историки государственнаго направленія, за ничтожными исключеніями, не имѣли въ виду ни клеймить представителей церкви какъ преступниковъ, ни черезчуръ превозносить похвалами представителей государства. Оскорбительныя рѣчи, которыми лѣтописецъ Бруно въ своемъ описаніи Саксонской войны поносилъ память Генриха IV, не имѣютъ ничего соотвѣтственно равносильнаго въ сужденіяхъ о церковныхъ личностяхъ со стороны историковъ, бывшихъ сторонниками имперіи. Исключенія изъ такого ихъ безпристрастнаго отношенія являются лишь совершенно единичными, каковы напр. Похвальное слово Генриху IV епископа Бенцо Альбанскаго и апологія, написанная кардиналомъ Бенно, изъ которыхъ послѣдняя едва-ли впрочемъ можетъ быть отнесена къ исторической литературѣ, тогда какъ осужденіе Генриха IV, его приверженцевъ и наслѣдниковъ, дѣйствовавшихъ въ томъ же направленіи, высказывается въ почти одинаково сильныхъ выраженіяхъ во всѣхъ историческихъ сочиненіяхъ церковнаго направленія. Аугсбургская лѣтопись и первая часть хроники Эккегарда были столь-же умѣренны въ своей полемикѣ противъ представителей противной партіи, какъ и скромны въ признаніи заслугъ своихъ друзей. Даже написанная съ самымъ горячимъ личнымъ чувствомъ «Жизнь императора Генриха IV» не заключаетъ въ себѣ почти ни одного слова обвиненія, и еще менѣе опозоренія, противъ Григорія VII. Напротивъ, тамъ, гдѣ неизвѣстный авторъ передаетъ намѣреніе Генриха смѣстить своего противника, онъ вставляетъ слѣдующій ораторскій оборотъ: «Откажись, заклинаю тебя, славный король, откажись отъ такого рискованнаго дѣла: свергнуть главу церкви съ занимаемой имъ высоты и черезъ возмездіе несправедливости самому сдѣлаться виновнымъ [1])». Слова, сказанныя противникомъ папы историкомъ Ландульфомъ, «пренебрегая миромъ и согласіемъ всей церкви и всего міра» и т. д. [2]), принадлежатъ къ самымъ рѣзкимъ обвиненіямъ, высказаннымъ имъ противъ Григорія VII. Отто фонъ Фрейзингъ, выступившій въ своей хроникѣ за равноправность государства и церкви, слѣдовательно бывшій противникомъ Григоріанской политики и горько оплакивающій произведенные ею безпорядки, говорилъ однако о Григоріи VII, въ выраженіяхъ, исполненныхъ

[1]) M. G., т. XII, стр. 275.
[2]) Hist. Mediol., l. 3, c. 31; M. G., VIII, стр. 98.

глубокаго уваженія. Въ хроникѣ аббата Отто изъ монастыря св. Власія, при разсказѣ о конфликтѣ Фридриха I съ папами, не дѣлается никакихъ нападокъ на послѣднихъ, хотя авторъ былъ настроенъ въ пользу Штауфеновъ и одушевленъ живымъ національнымъ чувствомъ. Лучшимъ доказательствомъ большей объективности государственной исторіографіи, было сочиненіе епископа Видо Феррарскаго «О схизмѣ Гильдебранда»[1]). Хотя нельзя не замѣтить въ первой книгѣ этого трактата враждебнаго положенія епископа по отношенію къ Григорію VII, однако же авторъ развиваетъ въ ней основную точку зрѣнія и доказательства своихъ противниковъ съ такимъ спокойствіемъ и объективностью, которыя, по сравненію съ дикой страстностью послѣднихъ, были во всякомъ случаѣ удивительны и для историковъ папской стороны недоступны даже въ самой отдаленной степени. Но хотя, такимъ образомъ, борьба противъ папства историковъ, бывшихъ на сторонѣ имперіи, и не отличалась исключительностью, однако же они всегда твердо и рѣшительно защищали честь и интересы государства.

Такимъ образомъ исторіографія, какъ и другія проявленія средневѣковой культуры, вовсе не была вполнѣ подчинена аскетически-іерархической религіозности. Напротивъ, и въ ней выступало тоже проникавшее всю средневѣковую культуру противорѣчіе между требованіями практическаго интереса и міроотрицающимъ идеаломъ іерархическаго государства божія. И здѣсь еще сохранилось сознаніе нравственнаго долга по отношенію къ земной жизни. Такіе историки, бывшіе впрочемъ въ меньшинствѣ, въ тѣхъ случаяхъ, когда государственно-мірская и іерархически-аскетическая нравственность оказывались въ противорѣчіи другъ съ другомъ, отдавали предпочтеніе первой изъ нихъ. Сохраненіе государства ставилось ими выше, чѣмъ распространеніе всемірнаго господства папства. Вѣрность союзу съ государствомъ и отечествомъ была для нихъ важнѣе интересовъ папской завоевательной политики.

Такимъ образомъ и въ области средневѣковой исторіографіи тоже продолжала существовать значительная разница между идеаломъ и дѣйствительностью въ священническомъ государствѣ Божіемъ.

---

[1]) M. G., XII.

VII. ПОЭТИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА.

1. ЛИРИЧЕСКАЯ И ЭПИЧЕСКАЯ ПОЭЗІЯ.

Поэтическая литература носила на себѣ наиболѣе отчетливый отпечатокъ средневѣковаго духа. Трансцендентное міровоззрѣніе послѣдняго, такъ же какъ и противоположныя ему направленія, нашли себѣ въ поэзіи богатѣйшее и разнообразнѣйшее выраженіе. Господствующая надъ всѣмъ идея средневѣковой культуры, идея христіанскаго искупленія, являлась вмѣстѣ съ тѣмъ и центральнымъ пунктомъ поэтическаго творчества. Прославленіе спасительныхъ дѣяній божіихъ и вытекающее изъ нихъ душевное назиданіе были на основаніи строгой логики системы единственною цѣлью поэтической литературы. «Чей хвалѣ можетъ быть достойнѣе и правильнѣе посвящено искусство, какъ не хвалѣ Того, кто создалъ предметы знанія и далъ намъ самое знаніе» — спрашиваетъ отшельникъ Пафнутій въ одноименной драмѣ монахини Гротсвиты Гандерсгеймской.

Поэтому ближайшею задачею среднихъ вѣковъ было отрицаніе всякой поэзіи, которая шла противъ этой цѣли или даже которая ей не содѣйствовала. Впрочемъ, Карлъ Великій велѣлъ собрать и записать старинныя народныя пѣсни [1]). Но его сынъ Людвигъ Благочестивый, который былъ сильнѣе захваченъ аскетическимъ духомъ церковной религіозности, „презиралъ народныя пѣсни, которымъ онъ научился въ молодости и не хотѣлъ ихъ ни читать, ни слушать, ни учить [2])". Отфридъ сочинилъ свою Евангельскую Гармонію для того, чтобы противодѣйствовать „безстыднымъ пѣснямъ" міранъ, какъ это онъ самъ говоритъ въ предисловіи, обращенномъ къ майнцкому архіепископу. Относящаяся къ концу двѣнадцатаго столѣтія пѣсня Анно,

[1]) *Einh.*, c. 29.

[2]) *Thegani* vit. Lud., c. 19.

имѣла въ виду, какъ она высказываетъ въ своихъ вступительныхъ стихахъ, противопоставить свѣтскимъ стихотвореніямъ, разсказывающимъ о воинскихъ подвигахъ, жизнеописаніе кельнскаго архіепископа Анно, въ которомъ говорится о божественныхъ предметахъ:

«wante wir noch sulin varinei'n
von disime ellendin libe hin ei'n êwein,
dâ wir iemr sulin sin [1]).

По отношенію къ духовенству этотъ отказъ отъ народной пѣсни былъ выраженъ церковью въ видѣ прямого запрещенія. Уже въ восьмомъ вѣкѣ это запрещеніе проведено было черезъ соборы и черезъ капитуляріи французскихъ королей. Капитулярій 789 года запрещалъ пѣніе и списываніе свѣтскихъ пѣсенъ въ женскихъ монастыряхъ. Еще болѣе, чѣмъ къ пѣснямъ, религіозный духъ отрицательно относился къ драматическимъ представленіямъ странствующихъ актеровъ. Людвигъ Благочестивый допускалъ, правда, чтобы въ большіе праздники актеры, скоморохи и мимы, вмѣстѣ съ пѣвцами и арфистами, являлись въ его присутствіи для увеселенія народа, при его угощеніи. Но, въ то время, какъ при подобныхъ случаяхъ, представленіе возбуждало вокругъ него общее веселье, „онъ ни разу не показалъ своихъ бѣлыхъ зубовъ отъ смѣха", какъ восхваляетъ его, описывающій его жизнь, Теганъ[2]). Архіепископъ Адальбертъ Бременскій былъ не такъ снисходителенъ, какъ Людвигъ. Онъ вовсе не хотѣлъ видѣть такихъ игръ, «которыя стараются увеселять чернь непристойными тѣлодвиженіями[3])». Еще болѣе извѣстно отвращеніе къ актерамъ императора Генриха III. Когда онъ въ 1043 г. праздновалъ свою свадьбу съ Агнесой Аквитанской, то онъ велѣлъ отослать назадъ безъ всякаго подарка актеровъ, бывшихъ тамъ для увеселенія двора и народной толпы[4]). Хроникеръ Германъ фонъ Рейхенау называетъ такое отношеніе императора полезнымъ примѣромъ для всякаго. Такъ же какъ Генрихъ III, относился къ актерамъ король Филиппъ французскій, которому за это Винцентъ де-Бовэ воздаетъ такую же похвалу, какъ и

[1]) Ибо мы должны стремиться изъ этого чуждаго намъ тѣла къ вѣчному, гдѣ мы будемъ постоянно.

[2]) Гл. 19.

[3]) Adami gest.. l. III, c. 38.

[4]) Hermanni Angiens. M. G., V, 124.

Германнъ фонъ Рейхенау Генриху [1]). Въ числѣ актеровъ, которыхъ Винцентъ де-Бовэ называлъ слугами дьявола [2]) и которыхъ Саксонское и Швабское зерцала признавали лишенными правъ, считались конечно и тѣ актеры, которые странствовали по странѣ, чтобы представлять въ городахъ и въ помѣщичьихъ и крестьянскихъ дворахъ драматическія сцены изъ міра древнихъ сказаній.

Но еще опаснѣе собственныхъ поэтическихъ произведеній оказались произведенія классической древности. И такъ было не только съ легкими стихотвореніями античной литературы, вродѣ сочиненій Овидія, Катулла, Теренція и т. д., но даже и со стихами Виргилія. И тѣ и другія не служили на пользу, какъ Ноткеръ С-тъ Галленскій внушалъ молодому Саломону [3]). Правда, Майолусъ Клюнійскій въ юные годы свои читалъ „ложныя рѣчи древнихъ философовъ и Виргилія", какъ сообщаетъ его біографъ [4]), но впослѣдствіи онъ увѣщевалъ своихъ учениковъ: „довольствуйтесь божественными поэтами и не желайте запятнать себя пышнымъ краснорѣчіемъ Виргилія [5])". Папскій легатъ Гуго, въ одномъ письмѣ отъ 991 года, передаетъ насмѣшку ученаго Герберта, что никто въ Римѣ не имѣетъ литературнаго образованія и, слѣдовательно, по каноническимъ правиламъ, не можетъ получить даже мѣста привратника. Онъ говоритъ, что, конечно, намѣстники Петра не хотятъ имѣть своими учителями Виргилія, Теренція и «остальное философское стадо», но что и Петръ не изучалъ этихъ писателей и все-таки сдѣлался небеснымъ привратникомъ. «И съ сотворенія міра», продолжаетъ онъ, «Богъ всегда избиралъ не ораторовъ и философовъ, а необразованныхъ людей и поселянъ» [6]).

Если, однакожъ, духовенство занималось изученіемъ древнихъ поэтовъ, то это происходило по той же причинѣ, по которой оно читало научныя и въ особенности философскія произведенія древности. Не ради ихъ содержанія, а ради той прекрасной формы, въ которую онѣ были облечены, изучались поэмы Виргилія, комедіи Теренція и т. п. Античная поэзія призвана была

[1]) L. 29, c. 41.
[2]) L. c.
[3]) *Dümmler*, Formelbuch, стр. 73.
[4]) Vita s. Majoli, I, c. 14.
[5]) L. c.
[6]) M. G., III, стр. 687.

служить школой эстетики, въ которой клиръ долженъ былъ изучать технику стихосложенія, чтобы употреблять ее потомъ на служеніе Богу и святымъ. Подобно тому, какъ церковь употребляла матеріалъ древнихъ построекъ на сооруженіе церковныхъ строеній, клиръ старался присвоить себѣ знаніе древней поэзіи не для содѣйствія свѣтскому искусству, а для того, чтобы, вытѣснивъ это послѣднее его же собственными средствами, водворить на его мѣсто религіозное искусство. Эрменрихъ, эльвангерскій монахъ IX в., окончившій, по всей вѣроятности, свою жизнь пассаускимъ епископомъ, однажды сказалъ: «какъ навозъ употребляется для того, чтобы сдѣлать поле плодороднымъ, такъ слова языческихъ поэтовъ, которыя скверны, потому что не содержатъ въ себѣ истины, способствуютъ все-таки пониманію божественнаго слова» [1]). Въ такомъ же смыслѣ кельнскій архіепископъ Бруно I читалъ комедіи и трагедіи древнихъ классиковъ. «Ихъ содержанію», какъ разсказываетъ его біографъ, Рутгеръ «онъ не придавалъ никакого значенія, но зато очень цѣнилъ въ нихъ языкъ и стиль» [2]). Источникомъ его работъ служили, по словамъ біографа, творенія святыхъ, но какъ средство, онъ употреблялъ произведенія языческихъ писателей. Съ той же цѣлью изучала комедіи Теренція знаменитая современница Бруно Гротсвита Гандерсгеймская. Она старалась усвоить поэтическую форму произведеній Теренція для того, какъ она сама объясняетъ въ предисловіи къ своимъ комедіямъ, чтобы въ собственныхъ драматическихъ произведеніяхъ противопоставить непристойнымъ характерамъ его комедій добродѣтельныя личности святыхъ и сдѣлать такимъ образомъ языческую образованность полезной для христіанскаго ученія. Вообще-же, не смотря на упомянутыя уступки, отношеніе религіозной идеи къ свѣтской литературѣ было въ концѣ концовъ отрицательное. Религіозная легенда служила, по крайней мѣрѣ до половины XII столѣтія, главнымъ содержаніемъ поэтической литературы. Чудеса Спасителя, жизнь святыхъ, равно какъ отношенія людей къ Богу и святымъ, были почти единственной темой поэтическихъ произведеній. Впродолженіе цѣлаго ряда столѣтій лирика состояла изъ религіозныхъ гимновъ, эпическая поэзія изъ церковныхъ легендъ, а поэзія драматическая изъ изображенія страданій

[1]) *Dümmler*, «Сентъ-Галльскіе памятники въ извѣстіяхъ Антикварнаго общества въ Цюрихѣ». 12 т., стр. 208.

[2]) Vita Brun., c. 8.

Господа и Его святыхъ. Пѣсни религіозной лирики, доносящіяся до насъ изо всѣхъ столѣтій средневѣковья,—величественны и отличаются гладкимъ стихомъ. Это были молитвы въ сжатыхъ выраженіяхъ, обращенныя къ отдѣльнымъ лицамъ Троицы, къ божественной матери Христа, апостоламъ и святымъ. Божественное искупленіе было великой темой, неисчерпаемымъ источникомъ религіозныхъ пѣсенъ. Грѣховность людей и бренность земной жизни составляли въ нихъ темный фонъ. На этомъ темномъ фонѣ, сіяя яркимъ свѣтомъ, выдѣлялись страдальческая фигура Христа и отворенный имъ рай загробной жизни. Во всѣхъ тонахъ звучала благодарность за вновь пріобрѣтенную черезъ Христа любовь Бога и радость, вызванная освобожденіемъ отъ грѣха и смерти. Особенно полно выражается это настроеніе въ Рождественскихъ пѣсняхъ, этихъ разнообразныхъ варіяціяхъ той пѣсни, которой ангелы оглашали ночью поля Виолеема. Молитва о помощи въ подражаніи Христу и въ пріобрѣтеніи предложеннаго Богомъ вѣчнаго блаженства, являлась постояннымъ заключеніемъ всѣхъ пѣсенъ, прославляющихъ Бога, дѣву Марію и святыхъ. Умерщвленіе плоти по примѣру божественнаго Искупителя составляло центръ тяжести всей лирической поэзіи. Страданіе Христа и орудія его мученій: терновый вѣнецъ, гвозди, копье и крестъ, а также отдѣльныя его раны: его исцарапанное терніями чело, его проколотыя руки и ноги, и рана, нанесенная въ бокъ копьемъ, были воспѣты на разные лады и служили средствомъ утѣшенія на трудномъ пути къ вѣчному свѣту. Кромѣ страданій Христа, въ содержаніе лирики входили страданія святыхъ, особенно мучениковъ первыхъ временъ христіанства. Тоскливыя мысли о грѣховности и ничтожествѣ земной жизни находили себѣ гармоничное разрѣшеніе въ радостныхъ чувствахъ, вызываемыхъ видомъ стѣнъ новаго Іерусалима, привѣтствующаго издали путника. Оба настроенія достигали своего апогея въ гимнахъ о страшномъ судѣ. Какъ торжественный звонъ колокола, звучитъ напоминаніе о послѣднихъ событіяхъ христіанства. До сихъ поръ еще раздается торжественный зовъ извѣстной пѣсни, приписываемой францисканцу Ѳомѣ Целанскому:

„Dies irae, dies illa
Solvet saeclum in favilla» [1]).

[1]) А. Ф. Реймонтъ въ мартовской книжкѣ журнала «Nord und Süd», 1886 г., стр. 323, безъ всякаго основанія приписываетъ эту пѣсню доминиканцу Фра Латино Малабранка.

Лучшимъ цвѣтомъ религіозной лирики была поэзія, посвященная Богородицѣ, которая во всемъ ея объемѣ занимала центральное мѣсто въ трансцендентной метафизикѣ и аскетической морали. Въ поэзіи дѣва Марія является тѣмъ же идеальнымъ образомъ дѣвственной прелести и лилейно чистой благости, какимъ она является въ живописи. Она была «Дѣвой изъ дѣвъ» [1]). Вся поэзія, посвященная Богородицѣ, представляла изъ себя апоѳеозъ дѣвственности. Поэтическая фантазія неисчерпаема въ выраженіяхъ прославленія дѣвственности Богоматери. Такіе выраженія какъ «Brunne besigelter, garte beslozzener, rôse âne dorn, morgenroet des ewigen lychtes *), porta clausa» и т. п. образнымъ языкомъ изображали дѣвственность и служили обычнымъ пріемомъ въ религіозной лирикѣ. Дѣвственность Богородицы была божественнымъ таинствомъ ея материнства. Чудо безсѣмяннаго зачатія и сохраненной, не смотря на рожденіе Божественнаго Сына, дѣвственности, старались сдѣлать понятнымъ посредствомъ сравненія съ цвѣтнымъ стекломъ, пропускающимъ черезъ себя солнечные лучи. Такое сравненіе встрѣчаемъ, напримѣръ, въ одной изъ самыхъ извѣстныхъ средневѣковыхъ пѣсенъ, посвященныхъ Дѣвѣ Маріи, а именно въ «Золотой Кузницѣ», сочиненной во второй половинѣ XIII в. Конрадомъ Вюрцбургскимъ: какъ солнечный лучъ, проходя черезъ цвѣтное стекло, принимаетъ его цвѣтъ и въ то же время оставляетъ стекло нетронутымъ, такъ и Богъ черезъ Дѣву Марію пріобрѣлъ плоть и кровь:

dô Krist, diu wâre sunne
mit lebelicher wunne
schein durch dînen ganzen lîp,
alsô daz dû nie mannes wîp,
würde und in gebaere doch» **).

То же сравненіе употребляетъ доминиканецъ Эбергардъ Саксонскій. «Марія», говоритъ онъ, «родила Бога»:

âne scham und âne swaere
dâ bî alles sêres laere
sam diu sunne dur daz glas ***)

[1]) *Mone*, «Латинскіе средневѣковые гимны», т. 2, № 366.

*) Запечатлѣнный ключъ, запертой садъ, роза безъ шиповъ, утренняя заря вѣчнаго свѣта.

**) Тогда Христосъ, истинное солнце, небесной красотой возсіялъ черезъ все твое тѣло, чтобы ты никогда не стала женою мужа и все-таки родила Его.

[2]) Изданіе Вильгельма Гримма, стр. 24, стихъ 787 и слѣд.

***) Непостыдно, безболѣзненно, не потерпѣвъ никакого повреждения, подобно тому, какъ солнце свѣтитъ сквозь стекло.

Отрицаніе земной любви—тема, свойственная всей поэзіи, посвященной дѣвѣ Маріи. Аскетическая мораль, выводимая изъ подражанія Христу и являвшаяся руководящимъ мотивомъ всей религіозной лирики, нашла въ этихъ пѣсняхъ свое полнѣйшее и прекраснѣйшее выраженіе. Распространенію поэзіи, посвященной дѣвѣ Маріи, служили, нѣкоторымъ образомъ, гимны прославлявшіе святыхъ дѣвъ, которыя, какъ и Марія, отказались отъ земной любви. Въ этихъ гимнахъ тема, намѣченная въ пѣсняхъ, посвященныхъ Богородицѣ, развивалась въ многочисленныхъ варіяціяхъ. Дидактическая и эпическая поэзія были столь же богаты религіозными произведеніями, какъ и поэзія лирическая. Въ то время, какъ свѣтская языческая поэзія безмолвствовала, или находилась въ самомъ жалкомъ состояніи, религіозная поэзія уже въ IX в. выступила съ двумя большими дидактическими поэмами, которыя, до извѣстной степени, возвышаются надъ всей средневѣковой литературой и за три вѣка впередъ подготовляютъ завершеніе свѣтскаго эпоса. Это были «Геліандъ» на старосаксонскомъ нарѣчіи и «Евангельская Гармонія» на старомъ верхнегерманскомъ нарѣчіи, авторомъ которой былъ бенедиктинскій монахъ Отфридъ. Въ слѣдующемъ столѣтіи эти попытки переложить въ стихотворную форму библейскіе разсказы были возобновлены прежде всего въ относящихся къ X в. «Страстяхъ Христовыхъ», языкъ которыхъ стоитъ на границѣ между сѣверно- и южно-французскими нарѣчіями. Въ XII вѣкѣ библейскіе разсказы были переложены и на нѣмецкій языкъ. Это было сдѣлано въ стихотвореніяхъ фрау Ава, которая переложила въ стихи Евангеліе [1]) и четыре первыя книги Моисея [2]).

Цѣль, которую преслѣдовали эти, придерживавшіяся народнаго языка, поэтическія обработки, была во всякомъ случаѣ не эстетическая, а исключительно религіозная, а именно ознакомленіе съ св. Писаніемъ простого народа, которому былъ непонятенъ языкъ ученыхъ—латынь. Такимъ образомъ эти произведенія должны были служить той же цѣли, какой впослѣдствіи служили переводы библіи. «Евангельская Гармонія» часто высказываетъ, о чемъ уже было говорено выше, что она собирается вытѣснить свѣтскія народныя пѣсни. Авторы религіозныхъ поэмъ далеки также и отъ того, чтобы представить свой матеріалъ въ

[1]) Напечатано въ «Fundgruben» *H. Hoffmann'a.* 1 ч., стр. 130 и слѣд.

[2]) Напечатано въ «Bibliothek der ges. deutschen Nationalliteratur» *Massmann'a.*

свободномъ эпическомъ изложеніи. Они придерживаются по мѣрѣ возможности библейскаго изложенія, такъ какъ популяризація этого послѣдняго является ихъ руководящей точкой зрѣнія. Когда авторъ «Геліанда» облекаетъ свой разсказъ въ языкъ и представленія германской миѳологіи, то онъ дѣлаетъ это вовсе не по эстетическимъ соображеніямъ, а исключительно по религіознымъ причинамъ, именно, какъ извѣстно, для того, чтобы сдѣлать понятнѣе и симпатичнѣе для народа далеко стоящія отъ него страдальческія фигуры Христа и его учениковъ. Религіозная идея церкви имѣла столь же рѣшающее значеніе по отношенію къ языку и способу изложенія, какъ и по отношенію къ выбору сюжета. Красота поэзіи была совершенно подчинена религіозной истинѣ. Кромѣ вышеупомянутыхъ произведеній, и остальныя довольно многочисленныя дидактическія поэмы среднихъ вѣковъ были болѣе или менѣе полны религіознымъ духомъ и преслѣдовали также цѣли религіознаго воспитанія людей. Жизнь Христа и его Божественной Матери, равно какъ совершенное черезъ воплощеніе Христа искупленіе людей служили главной темой большинства дидактическихъ поэмъ. Конечно, было не мало и такихъ дидактическихъ произведеній, которыя не трактовали опредѣленныя религіозныя темы, а проводили какія нибудь житейскія истины, почерпнутыя изъ разныхъ жизненныхъ отношеній; таковы, напримѣръ, относящаяся къ XII столѣтію дидактическая поэма австрійскаго поэта Генриха «von des todes gehugde (О напоминаніи смерти), относящійся къ XIII столѣтію сборникъ «der Winsbecke», «Итальянскій гость» Томассина Цирклерскаго, «Скромность» Фрейданка и др. Однакожъ, всѣ эти произведенія проникнуты религіознымъ ученіемъ церкви. Встрѣчающіяся въ нихъ размышленія, основанныя на свѣтскихъ отношеніяхъ, подчинены мысли, направленной къ пріобрѣтенію вѣчнаго блаженства. Въ этой мысли различныя соображенія каждой дидактической поэмы находятъ свое внутреннее единство.

Особенное значеніе для религіознаго воспитанія народа имѣла необыкновенно плодовитая, восходящая еще къ старой церкви, легендарная литература, простое содержаніе которой особенно легко запечатлѣвалось въ памяти народа. Легендарная литература была героической поэзіей церкви. Святые, изображавшіеся въ легендахъ, были «Божіими богатырями», идеальными фигурами героевъ религіознаго духа. Геройство этой миѳологіи находилось

въ совершенномъ противорѣчіи съ тѣмъ, что понимала подъ этимъ словомъ древняя и древне-германская миѳологія. Не наслажденіе молодостью и красотой, не побѣдоносное утвержденіе благородной силы, а добровольное отреченіе отъ земныхъ радостей и стоящее на границѣ самоотрицанія умерщвленіе всѣхъ чувственныхъ ощущеній являются характерными чертами этой религіозной эпической поэзіи. Отрекающійся отъ міра легендарный героизмъ, освѣщенный падающими съ того свѣта лучами божественнаго чуда, преображался какъ-бы въ прозрачные образы. Аскетизмъ и чудо дѣйствовали за одно и равномѣрно въ жизни легендарныхъ святыхъ. Въ аскетизмѣ міръ и его устройство отрицаются со стороны людей, въ чудѣ—со стороны Бога. Оба вмѣстѣ составляютъ сущность церковной святости. Легендарные святые не имѣли почти никакой связи съ земною жизнью и были внутренно близки къ жизни небесной. Церковная эпическая поэзія дѣйствовала на границѣ чувственнаго и сверхчувственнаго міровъ. Тѣлесныя формы земной жизни улетучивались въ ней и превращались въ свободныя отъ внѣшней оболочки существа духовнаго міра.

Аскетическіе подвиги и божественныя чудеса являются элементарной составной частью этой литературы. Содержаніе легендъ состояло изъ разсказа о тѣхъ мученіяхъ, которыя претерпѣвали на землѣ «Божіи богатыри» и объ ихъ побѣдоносной борьбѣ съ міромъ и собственнымъ тѣломъ. Очень часто разсказъ о мученіяхъ святыхъ оканчивался, какъ и повѣствованіе о страданіяхъ Спасителя, мученической смертью героевъ. Именно, наиболѣе старинныя изъ легендъ составлялись изъ жизнеописаній мучениковъ. Онѣ описывали мученія и смерть христіанъ, умерщвленныхъ во время римскихъ гоненій. Но и среди средневѣковыхъ легендъ часто встрѣчаются жизнеописанія мучениковъ. Не мало легендъ описываютъ судьбу мучениковъ, погибшихъ за вѣру отъ руки германцевъ, славянъ и мусульманскихъ народовъ. Во многихъ случаяхъ мученичество заключается не въ смерти, а въ самой жизни святыхъ. Многія легенды разсказываютъ о юношахъ и дѣвицахъ, которые добровольно отрекались отъ родительскаго дома, богатства или счастья юношеской любви, чтобы очистить свою душу отъ всѣхъ земныхъ желаній и оставить въ ней только мысли о загробномъ блаженствѣ. Подъ теплымъ солнцемъ юга эти святые удалялись въ одиночество пустыни или дикаго лѣса, подъ холоднымъ небомъ сѣвера, въ

тѣсныя стѣны монастыря. Въ суровыхъ подвигахъ покаянія проходила ихъ тихая жизнь. Очень часто еще при жизни имъ сообщалась божественная сила творить чудеса. Въ другихъ случаяхъ эта чудодѣйственная сила обнаруживалась только по смерти святыхъ. Въ единичныхъ рѣдкихъ случаяхъ, какъ например̌ъ, въ разсказѣ о св. Елизаветѣ Португальской, или о св. Геновефѣ, святые остаются при своихъ семейныхъ или профессіональныхъ обязанностяхъ. Въ такомъ случаѣ центромъ тяжести повѣствованія служатъ недоброжелательство и насмѣшки, которыя терпятъ святые со стороны ихъ окружающихъ. Иногда божественное чудо внезапно наказываетъ враговъ святыхъ и въ неземномъ сіяніи открываетъ невинность этихъ послѣднихъ. Сравнительно рѣдко легенда принимаетъ въ число святыхъ людей, находившихся въ бракѣ. Исключенія, приходящіяся на тысячу легендъ, можно было-бы почти не принимать въ разсчетъ, если бы среди нихъ не находились легенды наиболѣе прекрасныя и трогательныя, какъ напримѣръ легенды о ландграфинѣ Елизаветѣ Тюрингенской, о Португальской королевѣ того-же имени и о графинѣ Геновефѣ. Но и эти святыя удостоились прославленія не за свои семейныя добродѣтели, не за супружескія или родительскія заслуги, а за аскетическій образъ жизни, который въ основѣ своей является отрицаніемъ семьи. Особенно почитались, какъ образцы христіанской набожности, тѣ святые, которые воздерживались отъ радостей любви. Впрочемъ жизнеописанія этихъ святыхъ оканчивались почти всегда за стѣнами монастыря.

Легендарныя повѣствованія служили иллюстраціями къ отвлеченнымъ тезисамъ религіозной метафизики. Аскетическіе подвиги послѣдователей Христа, добровольное отреченіе отъ богатства, почестей, любви, умерщвленіе плоти черезъ постъ и ночное бденіе, заботы о больныхъ и бѣдныхъ, безропотное, покойное перенесеніе обидъ, клеветы и гоненій,—вотъ тѣ постоянныя категоріи, въ которыхъ бѣгло отмѣчались индивидуальныя очертанія отдѣльныхъ легендъ. Впрочемъ, нѣкоторыя изъ нихъ, хотя и немногія, возвышаются надъ одноформенной массой подобной литературы, благодаря тонкости проникающаго ихъ чувства и образности фигуръ. Къ числу такихъ жемчужинъ легендарной эпической поэзіи принадлежатъ, напримѣръ, легенда о св. Алексіѣ, переложенная почти на всѣ языки, легенда о св. Елизаветѣ Тюрингенской, представляющая изъ себя одинъ изъ самыхъ трогательныхъ разсказовъ аскетиче-

ской литературы, о Варлаамѣ и Іосафатѣ, которая не только обрабатываетъ сюжетъ изъ индійской жизни, но своимъ характеромъ обнаруживаетъ свое индійско-буддійское происхожденіе, легенда о св. Геновефѣ, самая національная изъ всѣхъ средневѣковыхъ легендъ.

Внутренней цѣли разсказа соотвѣтствовалъ и его методъ, его художественная форма. Обычная схема религіознаго аскетизма до такой степени выступала на первый планъ, какъ въ поэтическихъ вымыслахъ, такъ и въ историческихъ разсказахъ, что индивидуальное развитіе отдѣльныхъ легендъ совсѣмъ не принималось во вниманіе. Оригинальность отдѣльныхъ разсказовъ въ громадномъ большинствѣ случаевъ проявлялась лишь въ незначительныхъ внѣшнихъ частностяхъ: въ различіи именъ святыхъ, ихъ происхожденія и времени и мѣста ихъ жизни. Такъ какъ главной цѣлью, къ которой стремились послѣдователи Христа, было отреченіе отъ собственной личности и такъ какъ легендарная литература хотѣла выставить своихъ святыхъ въ качествѣ людей, проникнутыхъ этимъ стремленіемъ, то изображеніе ихъ индивидуальныхъ сторонъ лежало болѣе или менѣе внѣ ея области. Изображеніямъ святыхъ придавались только главныя черты обычнаго типа церковной святости. Въ сущности легендарная литература состояла изъ безчисленныхъ, отличающихся только маловажными измѣненіями, повтореній однихъ и тѣхъ же событій. Отдѣльныя повѣствованія были только болѣе или менѣе распространенными приложеніями общепринятыхъ религіозныхъ воззрѣній и нравственныхъ правилъ. Легенда не давала историческаго развитія религіознаго типа. Ей была чужда мысль, что аскетическая набожность не могла въ той же мѣрѣ быть знакомой первымъ столѣтіямъ среднихъ вѣковъ, какъ эпохѣ древняго христіанства и болѣе позднему средневѣковью. Она изображала историческихъ лицъ не обращая вниманія на хронологію, въ видѣ неизмѣннаго типа церковной святости. Историческія картины самыхъ различныхъ временъ рисовались ею одинаковыми красками и въ одинаковыхъ размѣрахъ, такъ что образъ святого дикихъ временъ первыхъ франкскихъ королей ничѣмъ не отличался отъ изображенія современнаго святого владычествующей надъ міромъ церкви Иннокентія III. Такимъ образомъ авторъ «Геліанда» сообщилъ фигурамъ Новаго Завѣта черты современнаго ему нѣмецкаго народнаго характера, однако

же эти преобразованія стоятъ въ полномъ противорѣчіи съ преобразованіями историческихъ лицъ въ болѣе позднюю эпоху средневѣковья. Въ то время, какъ въ «Геліандѣ» страдальческой фигурѣ Христа приданы героическія черты древнихъ германцевъ. въ поэмахъ болѣе поздняго, совершенно подчиненнаго церкви, средневѣковья историческіе герои являются въ видѣ кающихся монаховъ.

Примѣромъ подобной церковной идеализаціи можетъ служить графъ Вильгельмъ Тулузскій, который въ царствованіе Карла Великаго прославился въ войнѣ съ арабами. Легенда описываетъ походъ, предпринятый имъ въ 793 г. по повелѣнію Карла, какъ религіозную войну, и называетъ графа «Христовымъ знаменосцемъ» [1]). Конечно, за прочнымъ покореніемъ страны должно было послѣдовать обращеніе ея жителей въ христіанство. Но обращеніе это ни въ какомъ случаѣ не было причиной похода. Согласно съ историческимъ преданіемъ, война была предпринята по причинамъ исключительно политическимъ. Это былъ не крестовый походъ, а пограничная война. Хроника Муассака [2]) повѣствуетъ, что въ 793 г. мавританскій король Экса, ожидая, что Карлъ будетъ занятъ на Эльбѣ войной съ возставшими славянскими народами, дозволилъ своему полководцу Абдель-Мелеку во главѣ многочисленнаго войска произвести нападеніе на франкскую границу. Графъ Вильгельмъ выступилъ противъ мавровъ и имѣлъ съ ними сраженіе близъ города Каркассона. Послѣ храброй обороны онъ долженъ былъ однако отступить съ большими потерями. Равнымъ образомъ Лоршскія лѣтописи и поэтъ Саксонъ описываютъ походъ Вильгельма, какъ оборонительную войну [3]). Съ той же цѣлью была ведена въ 801 г. война противъ басковъ и союзныхъ съ ними арабовъ, въ которой графъ Вильгельмъ принялъ также дѣятельное участіе. Похвальное стихотвореніе Эрмольда Нигелла описываетъ въ короткихъ словахъ предыдущіе разбойничьи набѣги мавровъ и возставшихъ басковъ, выставляя ихъ, какъ причины этого похода.

Eine abscheuliche Stadtnoch lieget in jenen Gebieten,
Die sich so übeln Geschickes Ursach' beharrlich gesellt.

[1]) Acta SS., т. XVII, стр. 157.

[2]) M. G., т. I, стр. 300.

[3]) M. G., т. I, стр. 35 и 250; ср. также Annales Alammanici, l. c., стр. 47, и Enhardi Fuldensis annales, стр. 351.

Wenn in der Liebe zu Gott mit deiner erwierkenden Arbeit
Wir sie erobern, so hat Ruhe und Frieden dein Volk *).

говоритъ графъ королю Людовику передъ нападеніемъ на Барселону, бывшую центральнымъ пунктомъ борьбы [1]). Легенда, изображающая графа Вильгельма, какъ славнаго бойца за дѣло распространенія церковнаго ученія, перевернула историческія взаимоотношенія причины и слѣдствія, представляя послѣдствіе завоеванія Аквитаніи, какъ первоначальную причину покоренія этой страны.

Легенда вообще не принимаетъ въ соображеніе историческіе факты, какъ только эти послѣдніе противорѣчатъ ея религіозному духу. Она видитъ въ лицахъ и событіяхъ лишь отраженіе собственныхъ религіозныхъ представленій. При помощи сказочнаго вымысла, легенда обращала историческія событія въ рамки для своихъ идеальныхъ фигуръ и приписывала историческимъ лицамъ совершенно чуждыя имъ побужденія, чтобы имѣть возможность представить этихъ лицъ въ видѣ образцовъ церковной святости. Въ тѣхъ случаяхъ, когда историческое преданіе еще сохранило вѣрное изображеніе историческихъ лицъ и событій, слѣды искаженія, которому подвергла ихъ легенда, могутъ быть нами замѣчены. Примѣромъ подобнаго искаженія могутъ служить король Генрихъ II и супруга его Кунигунда, превращенные легендой въ почти безтѣлесныя фигуры святыхъ. Сложенная во время канонизаціи Кунигунды въ началѣ XIII столѣтія легенда заставляетъ короля Генриха обращаться къ своей супругѣ въ брачную ночь со слѣдующими словами:

«Vrou Kuniginne
sô getâner minne
sô man iu der werlde phlît,
der bin ich lûter unde quît
und alsô muoz ich immer sîn,
ich hân ergeben die kûscheit min
mime schephêre.» **)

*) Есть еще въ той сторонѣ до сихъ поръ отвратительный городъ,
Вѣчная причина онъ всяческихъ нашихъ несчастій;
Если-бъ его мы во славу Господню, при помощи Вашей,
Взяли, тогда-бы народъ твой, имѣлъ-бы миръ и покой.

[1]) L. I. v. 151 и слѣд. По переводу д-ра Т. Г. Пфунда въ Geschichtschreiben der deutschen Vorzeit».

**) Королева! Отъ обычной любви, какой предаются въ мірѣ, я чистъ и свободенъ, и такимъ я долженъ остаться навсегда: я далъ обѣтъ цѣломудрія моему Создателю.

Супруга короля была чень обрадована такимъ настроеніемъ своего мужа и въ свою очередь дала обѣтъ цѣломудрія: [1]).

«ir stuonden doch ir sinne
nâch himelriches gewinne
mêr dan ze der werlde minne» *).

Подобно временнымъ и историческимъ особенностямъ, въ отвлеченности религіознаго типа исчезаютъ и индивидуальныя особенности. Религіозный типъ оставался тотъ же самый, происходили-ли святые, о которыхъ шла рѣчь, изъ низшихъ или высшихъ членовъ общества, были-ли они пустынниками, монахами, воинами или князьями, мужчинами или женщинами. Та же искренность и эфирная нѣжность религіознаго чувства повторяются безразлично у всѣхъ. Могущественный Карлъ Великій и его полководецъ Вильгельмъ Аквитанскій выказываютъ въ легендѣ ту же мягкость и нѣжность религіознаго чувства, какъ и ландграфиня Елизавета Тюрингенская. Въ уединенной горной мѣстности Аквитаніи графъ Вильгельмъ основалъ Аніанскій монастырь. Когда онъ отъ этого благочестиваго дѣла возвратился къ своимъ свѣтскимъ обязанностямъ, его охватило, какъ разсказываетъ легенда, страстное желаніе общенія съ монахами, которыхъ онъ поселилъ въ основанной имъ обители, и въ тоскѣ по ней онъ сталъ проливать горькія слезы. Наконецъ, онъ рѣшился послѣдовать своему влеченію и изъ вассала земного короля превратиться въ подданнаго Владыки небеснаго. Когда онъ сообщилъ императору Карлу о своемъ рѣшеніи, послѣдній горько заплакалъ, однако-же дозволилъ графу привести въ исполненіе свое намѣреніе. Даже границы человѣческаго возраста не принимались во вниманіе и часто дремлющей въ самомъ началѣ дѣтства душѣ присваивали сознательное представленіе о божественныхъ истинахъ. Избранныя натуры легендъ съ самой ранней юности удостоивались получить божественный инстинктъ святости. Такъ, напримѣръ, св. Іоаннъ Матскій уже груднымъ младенцемъ отказывался въ постные дни отъ пищи, отворачиваясь отъ кормящей его груди. Св. Адальбертъ Пражскій уже въ раннемъ дѣтствѣ понималъ всю святость дѣвственнаго состоянія. Когда онъ въ игрѣ былъ брошенъ своимъ товарищемъ

[1]) Heinrich und Kunegunde von *Ebernand von Erfurt*, изданіе Reinold'a Bechstein'a, стр. 39 и 40. Quedlinburg und Leipzig, 1860.

*) Ея чувства были болѣе направлены къ тому, чтобы удостоиться царства небеснаго, чѣмъ мірской любви.

на лежащую на полу дѣвочку, онъ началъ горько плакать и жаловаться: «О горе мнѣ, теперь я женатъ». Потомъ онъ указалъ на товарища и воскликнулъ: «Вотъ этотъ меня поженилъ» [1]). Св. Витъ еще мальчикомъ проповѣдывалъ язычникамъ ученіе Спасителя и обратилъ многихъ изъ нихъ.

Всѣ земныя отношенія индивидуальныхъ особенностей, историческихъ эпохъ, человѣческаго возраста, половъ и общественныхъ сношеній исчезали въ сверхчувственномъ сіяніи. Легенды всѣ до одной сотканы изъ тончайшихъ золотыхъ нитей религіознаго чувства.

Кромѣ этихъ легендъ, изображающихъ жизнь святыхъ, въ составъ средневѣковой эпической литературы, входили еще другія легенды, отличающіяся отъ первыхъ тѣмъ, что въ нихъ давалось больше простора изображенію свѣтскихъ отношеній. Однакожъ цѣль, которую преслѣдовали эти легенды, выводя дѣйствующихъ лицъ, была та же, что и у церковныхъ легендъ, а именно, прославленіе аскетическихъ добродѣтелей послѣдователей Христа. Къ наиболѣе значительнымъ произведеніямъ этой болѣе свѣтской героической поэзіи принадлежитъ, напримѣръ, относящаяся къ X или XI столѣтію провансальская поэма Боэціи, такъ-же какъ сочиненная въ концѣ XIII столѣтія на старогерманскомъ нарѣчіи Annolied. Послѣдняя въ первой своей части съ успѣхомъ подражаетъ народному эпосу, но жизнеописательная ея часть отличается той же аскетической блѣдностью, какъ и церковныя легенды о святыхъ. Придворная эпическая поэзія также обработывала свои сюжеты, руководясь церковной идеей. Послѣдняя служила краеугольнымъ камнемъ всѣхъ произведеній придворной поэзіи, какъ различны ни были ихъ сюжеты; это относится особенно къ поэмамъ цикла Роланда. Переведенныя съ французскаго на нѣмецкій языкъ священникомъ Конрадомъ онѣ представляютъ испанскій походъ Карла Великаго, какъ религіозную войну въ родѣ того, какъ военныя дѣйствія Вильгельма Аквитанскаго превращаются легендой въ крестовый походъ, и дѣлаютъ изъ христіанъ басковъ, напавшихъ на аррьергардъ, предводительствуемый Роландомъ, невѣрныхъ сарациновъ. Императоръ, повѣствуетъ поэма, долго думалъ о томъ, какимъ способомъ вывести испанскихъ мавровъ изъ «темной туманной ночи» ихъ невѣрія.

[1]) M. G., т. 10, стр. 583.

Thô ther gotes thienestman
vone Yspaniâ vernam
wie unkûschlîchen sie lebeten,
thie apgot ane beteten
thaz sie got niene vohrten
harte sih verworhten
thaz clagete ther keiser hêre.» [1]) *

Со «слезами на глазахъ» [2]) молилъ онъ Бога просвѣтить невѣрныхъ свѣтомъ Его правды. Тогда ему явился ангелъ съ вѣстью, что его молитва услышана Богомъ, и повелѣлъ ему тотчасъ же идти въ Испанію. Воины, которыхъ онъ повелъ за собой, были «gotes thegene». Въ битвѣ съ сарацинами Роландъ восклицаетъ, обращаясь къ своимъ воинамъ, что тотъ изъ нихъ, кто падетъ въ битвѣ, возьметъ на себя крестъ Христа.

so weme got thie genâthe givet,
thaz er thurch sînen herren hie beliget,
ther hât thaz criuze an sih genommen» [3]). **

Смерть Роланда и его товарищей восхваляется, какъ мученичество. Ангелы

«—fuorten then ire lieben
zuo the marterâre kôre,
zuo theme oberisten trône» [4]). ***

Предполагалось, что церковь впослѣдствіи причислила къ лику святыхъ и этого храбраго героя въ награду за его дѣянія. Однако-же сомнительно, чтобы эта канонизація состоялась въ самомъ дѣлѣ, такъ что этотъ герой принадлежитъ къ числу сомнительныхъ святыхъ.

Поэмы цикла Роланда зародились въ эпоху крестовыхъ походовъ и были сложены въ духѣ этой эпохи. Онѣ занимали нѣкоторымъ образомъ центральное мѣсто среди поэмъ, посвя-

[1]) Rolandslied, herausgeg. von *K. Bartsch*, 1874, ст. 31 и слѣд.

* Когда служитель божій услышалъ объ испанцахъ, какъ нецѣломудренно они жили, молились идоламъ, не боялись Бога и погрязали въ тяжкихъ грѣхахъ, то могучій императоръ огорчился.

[2]) Стихъ 51.

**) Кому Богъ даруетъ милость, чтобы онъ легъ здѣсь за своего господа (т. е. Христа), тотъ взялъ на себя крестъ.

[3]) Ст. 5819 и слѣд.

***) Повели своихъ милыхъ къ хору мучениковъ, ко всевышнему трону.

[4]) Ст. 6766 и слѣд.

щенныхъ описанію борьбы христіанства съ язычествомъ, и были особенно приспособлены для этой цѣли, такъ какъ вращались вокругъ фигуры великаго франкскаго короля Карла, который соединялъ подъ своимъ скипетромъ болѣе силъ западнаго христіанства, чѣмъ всякій другой монархъ, и, держась въ сторонѣ отъ борьбы государства съ церковью, былъ прославляемъ этой послѣдней, а также и всѣми христіанскими народами, какъ идеалъ свѣтскаго правителя.

Даже столь далекія отъ религіознаго круга понятій античные сюжеты придворной эпической поэзіи представляли изъ себя отчасти аналогію библейскаго вѣроученія, какъ, напримѣръ, поэма объ Александрѣ, переведенная съ французскаго текста на нѣмецкій языкъ священниковъ Ламирехтомъ. Также многія эпическія повѣствованія, находившіяся внѣ обширнаго круга легендъ придворной поэзіи, были построены по типу церковныхъ легендъ о святыхъ: таковы, напримѣръ, «Бѣдный Генрихъ» Гартманна фонъ Ауэ и «Добрый Гергардтъ» Рудольфа Эмскаго, относящіяся къ XIII столѣтію. Дѣвица въ «Бѣдномъ Генрихѣ» исполнена такого же безстрашнаго религіознаго рвенія, какъ любая легендарная святая; а добрый Гергардтъ—образецъ смиренія и самоотреченія.

2. ДРАМАТИЧЕСКАЯ ПОЭЗІЯ.

Драматическая поэзія средневѣковья представляетъ тѣ же характерныя черты, какъ и поэзія эпическая. Основаніемъ какъ для первой, такъ и для послѣдней, служила трансцендентная метафизика средневѣковой религіозности. Рожденіе, страданія и смерть, воскресеніе и вознесеніе Христа, земная жизнь и страданія Богородицы, а также мученичество святыхъ были источникомъ, изъ котораго черпала свои сюжеты драматическая поэзія. Прославленіе христіанскаго искупленія являлось цѣлью драматической поэзіи такъ же, какъ и лирической и эпической. Драма служила непосредственно наглядным поясненіемъ великихъ дѣлъ Бога и Его святыхъ. То, что проповѣдь и легенда предлагали лишь въ видѣ устной передачи, а живопись могла представить только въ лишенныхъ жизни изображеніяхъ, должно было явиться въ драмѣ, какъ современное событіе.

Изъ этой внутренней задачи драматической поэзіи вытекало ея художественное построеніе. Религіозная цѣль драмы пре-

пятствовала свободному художественному изображенію характеровъ; требовалось сдѣлать изъ драмы по возможности полное и дословное дополненіе къ библейскому или легендарному повѣствованію. Мысль о возможности самостоятельно и свободно обработать сюжеты священнаго писанія показалась бы съ точки зрѣнія вышеуказанной цѣли оскверненіемъ, кощунствомъ. Напротивъ того, драматическое дѣйствіе развивалось, придерживаясь повѣствованія библіи или легенды. Благодаря такому стѣсненію, драма принимаетъ эпическій характеръ своего источника. Законы античной и современной драматической поэзіи не существовали поэтому для среднихъ вѣковъ. Единство дѣйствія, психологическое развитіе и индивидуальная обрисовка характеровъ не являлись вовсе необходимыми условіями средневѣковой драмы. Существованіе ихъ обусловливалось простой случайностью. Онѣ являлись въ драматическомъ произведеніи лишь въ томъ случаѣ, когда встрѣчались въ его источникѣ. Легенда, представляющая изъ себя жизнеописаніе отдѣльныхъ лицъ, должна была соблюдать вышеуказанныя условія и потому стояла ближе къ античной и современной драмѣ, чѣмъ библейское повѣствованіе, которое обнимало собой цѣлый рядъ лицъ и событій. Тамъ, гдѣ религіозная тема не развивала никакого дѣйствія, а состояла изъ разсужденій, мы встрѣчаемся съ тѣмъ же и въ драмѣ. Въ сущности, драматическая поэзія средневѣковья была ничѣмъ инымъ, какъ переложеніемъ въ форму діалоговъ библейскихъ или легендарныхъ разсказовъ. Историческая драма божественнаго искупленія служила по формѣ и по содержанію образцомъ для драматической поэзіи среднихъ вѣковъ.

Самыми ранними драматическими произведеніями средневѣковья были шесть комедій монахини Гротсвиты Гандерсгеймской, которыя относятся ко второй половинѣ X-го столѣтія и носятъ заглавія, данныя имъ гуманистомъ Конрадомъ Цельтисомъ: «Галликанъ», «Дульцитій», «Калимахъ», «Авраамъ», «Пафнутій», «Сапіенція». Первая комедія повѣствуетъ объ обращеніи римскаго полководца Галликана, вторая—о страданіяхъ трехъ дѣвъ: Агапы, Хіоніи и Ирины, третья—о воскресеніи Калимаха и Друзіаны и объ обращеніи перваго изъ нихъ, четвертая о паденіи и обращеніи Маріи, пятая—объ обращеніи грѣшницы Таисы и шестая—о страданіяхъ дѣвъ: Вѣры, Надежды и Любви. Какъ видно, сюжеты для этихъ комедій брались изъ легендъ первыхъ временъ христіанства. Въ общемъ Гротсвита строго придержи-

валась легендарнаго повѣствованія и позволяла себѣ только маловажныя отступленія, къ которымъ ее понуждала чаще всего форма діалоговъ. Какъ въ легендахъ, такъ и въ драматическомъ изложеніи, злоба и глупость римлянъ-язычниковъ служили темнымъ фономъ, на которомъ неземнымъ свѣтомъ сіяла добродѣтель христіанъ. Среди аскетическихъ добродѣтелей христіанскаго міросозерцанія первое мѣсто принадлежитъ дѣвственности. Главной цѣлью всѣхъ комедій, было ея прославленіе. Оно, какъ и въ легендѣ, выражалось посредствомъ божественнаго чуда. Самъ Христосъ и ученикъ Его Іоаннъ вмѣшивались въ ходъ событій, чтобы предохранить дѣвственную непорочность и вести ее къ побѣдѣ. Такимъ образомъ аскетизмъ и чудо служили въ драмѣ, какъ и въ эпосѣ, руководящими точками зрѣнія, нитями, связывающими поэтическое произведеніе. Ихъ изображеніе господствуетъ надъ всѣмъ составомъ этихъ комедій. Оно является единственнымъ правиломъ, которымъ была связана поэтесса. Впрочемъ, она также постоянно придерживается и единства дѣйствія, такъ какъ находитъ его въ своихъ древнихъ образцахъ, а еще раньше въ біографической подкладкѣ легендъ. Напротивъ того, она нигдѣ не достигаетъ и даже не пытается достигнуть психологическаго развитія характеровъ, чуждаго легендѣ. Такъ какъ Гротсвита интересовалась лишь прославленіемъ христіанскаго вѣроученія, то изученіе человѣческихъ чувствъ было ей такъ же чуждо, какъ было оно чуждо легендѣ. Религіозная цѣль повѣствованія принимала еще болѣе выпуклыя очертанія въ побѣдоносной увѣренности твердо установившихся характеровъ и въ непосредственномъ вмѣшательствѣ Бога, чѣмъ въ постепенно уясняющемся и укрѣпляющемся человѣческомъ разумѣніи.

Фигуры христіанъ выступаютъ у Гротсвиты или какъ установившіеся, вполнѣ опредѣленные характеры, или какъ характеры, внезапно измѣнившіеся подъ вліяніемъ божественнаго просвѣтленія. Твердость цѣломудреннаго настроенія прекрасной молодой Констанціи въ «Галликанѣ», святой Друзіаны въ «Калимахѣ» не смущается ни на мгновенье соблазнами любви. Три дѣвы изъ комедіи «Дульцитій»:—Агапа. Хіонія и Ирина—представляютъ характеры непреклонной твердости, поколебать которую не въ состояніи ни соблазны, ни самыя ужасныя мученія. Онѣ вынуждаютъ, наоборотъ, императора Діоклетіана и его намѣстника къ примѣненію самыхъ страшныхъ пытокъ, чтобы доказать имъ непоколебимую

твердость своей вѣры. Три сестры въ «Сапіенціи» точно также не высказываютъ ни малѣйшаго колебанія между своими вѣрованіями и слабостью плоти. Онѣ тоже возбуждаютъ гнѣвъ судьи, чтобы заставить его прибѣгнуть къ ужаснѣйшимъ истязаніямъ. Сіяющія фигуры святыхъ показались бы поэтессѣ оскверненными, если бы выказали присущую человѣческой натурѣ слабость. Столь же мало человѣческихъ чувствъ приписываетъ Гротсвита и своимъ новообращеннымъ христіанскимъ героямъ. Переходъ отъ язычества къ христіанству, отъ грѣха къ покаянію, происходитъ посредствомъ божественнаго чуда или божественнаго просвѣтленія, безъ всякаго движенія внутренняго сопротивленія аскетическимъ требованіямъ новаго вѣроученія. Заблуждающійся во мракѣ язычества полководецъ Констанція Галликанъ, сватающійся за дочь императора Констанцію, среди битвы обращенъ божественнымъ чудомъ. Съ этого же мгновенія онъ отказывается во славу Божію отъ руки прекрасной Констанціи, которую онъ раньше такъ страстно любилъ, и кромѣ того еще укрѣпляетъ эту послѣднюю въ ея уже давно принятомъ рѣшеніи сохранить дѣвство и сдѣлаться невѣстой Христа. О глубокомъ внутреннемъ переворотѣ, который долженъ былъ предшествовать столь полному перерожденію, не говорится ничего. Калимахъ исправляется отъ своей преступной любви къ Друзіанѣ не черезъ самостоятельное внутреннее просвѣтленіе, а посредствомъ многократнаго чудеснаго вмѣшательства Бога. Въ то самое мгновеніе, какъ Калимахъ, находясь въ склепѣ, гдѣ покоится его возлюбленная, хочетъ оскорбить ея трупъ, появляется Христосъ, чтобы защитить умершую и умертвить грѣшника. Немного времени спустя апостолъ Іоаннъ возвращаетъ къ жизни Калимаха и благочестивую Друзіану, чтобы дать возможность первому изъ нихъ искупить свой грѣхъ жизнью полной покаянія.

Единственная фигура, надѣленная отчасти индивидуальными очертаніями,— племянница пустынника Авраама Марія. Во всякомъ случаѣ здѣсь брошенъ нѣкоторый свѣтъ на внутреннюю борьбу падающей и раскаивающейся дѣвушки. Но оба раза борьба эта проистекаетъ не изъ противоположности чувственности и религіознаго вѣроученія, а изъ сомнѣнія въ возможности искупить свои тяжкіе грѣхи. Кромѣ того, внутренняя борьба Маріи представлена намъ не въ дѣйствіи, а въ разсказѣ Авраама. Наконецъ, въ Таисѣ мы не въ состояніи открыть и слѣда душевной борьбы.

Съ легкостью отрывается она, благодаря увѣщаніямъ пустынника Пафнутія, отъ своего нечестиваго образа жизни и тотчасъ же ощущаетъ въ себѣ рѣшимость начать трудную, подвижническую жизнь затворницы. Важнѣйшее возраженіе, которое она представляетъ пустыннику, входя въ монастырскую келью, состоитъ въ томъ, что ей придется въ этой же кельѣ и молиться и совершать всѣ свои отправленія. Но одного слова Пафнутія достаточно, чтобы уничтожить и это сомнѣніе. Такимъ образомъ, какъ въ «Авраамѣ», такъ и въ «Пафнутіѣ», на движенія чувственной природы по мѣрѣ возможности наброшенъ покровъ. Упоминаніе о возстаніи чувственности противъ полнаго добровольныхъ жертвъ образа жизни послѣдователей Христа точно также изгнано изъ повѣствованія, такъ какъ допущеніе столь реалистической жизненной подробности могло бы повлечь за собой ослабленіе дѣйствія божественнаго свѣта на новообращенныхъ.

Чудесное знаменіе и божественное просвѣтленіе всюду занимаютъ мѣсто психологическаго развитія характеровъ. Вмѣстѣ съ сопротивленіемъ естественныхъ чувствъ противъ аскетическаго идеала послѣдователей Христа блѣднѣютъ при свѣтѣ божественнаго чуда и индивидуальныя очертанія лицъ и событій. Абстрактная идея христіанской добродѣтели какъ въ легендѣ, такъ и въ драмѣ, до такой степени выступаетъ на первый планъ, что индивидуальныя очертанія отдѣльныхъ лицъ являются передъ нами въ видѣ слегка намѣченныхъ эскизовъ. Аскетическія добродѣтели были твердо установленными и общеупотребительными рамками, въ которыя вкладывались всѣ драматическія произведянія. Трансцендентный духъ средневѣковой религіозности нуждался гораздо больше въ типическихъ образцахъ христіанскаго совершенства, чѣмъ въ портретахъ сходныхъ съ дѣйствительностью. Три сестры въ «Сапienціи»—Вѣра, Надежда, Любовь—были, въ общемъ, лишь аллегорическими фигурами. Общая мысль всѣхъ шести комедій Гротсвиты въ сущности одинакова. Именно отдѣльныя части были лишь различными варіяціями на одну и ту же тему прославленія любви къ Богу въ противоположность любви земной. Эта противоположность могла изображаться въ видѣ побѣдоноснаго постоянства въ любви къ Богу, въ видѣ отпаденія отъ нея и обращенія къ ней. Такимъ образомъ, всѣ шесть комедій состоятъ изъ трехъ оттѣнковъ одной и той же драматической темы. На каждую такую варьяцію главной темы

приходится по двѣ комедіи. Главная мысль являлась столь важной и руководящей для всѣхъ такихъ драматическихъ произведеній, что поэтесса не видѣла никакихъ препятствій для повторенія ея отдѣльныхъ варьяцій. Сюжетомъ «Дульцитія» и «Сапіенціи» является побѣдоносное постоянство въ любви къ Богу, «Авраама» и «Пафнутія»—отпаденіе отъ любви къ Богу и возвращеніе къ ней, «Калимаха» и «Галликана» — обращеніе отъ заблужденій язычества къ христіанской вѣрѣ. Подобно главной идеѣ, противополагающійся ей фонъ, на которомъ развивалось дѣйствіе, былъ обыкновенно заранѣе предписанъ поэзіи: это языческій міръ въ его грѣховной закоснѣлости. Поэтому общія основныя черты повторяются довольно равномѣрно въ одинаковыхъ по сюжету комедіяхъ. Три дѣвы изъ комедіи «Дульцитій» Агапа, Хіонія и Ирина вновь являются передъ нами въ «Сапіенціи» подъ именами Вѣры, Надежды и Любви. Однѣ стоятъ передъ судилищемъ Діоклетіана, другія — Адріана. Превосходство исповѣдующихъ ученіе Христа надъ ихъ судьями язычниками выказывается тѣмъ сильнѣе, что въ первой изъ комедій Діоклетіанъ является комической фигурой, а во второй Адріанъ изображенъ невѣждой. Обѣ комедіи кончаются мученической смертью героинь. Такое же повтореніе встрѣчаемъ мы въ «Авраамѣ» и «Пафнутіи». Въ обѣихъ комедіяхъ изображается обращеніе пустынникомъ падшей грѣшницы. Характеры этихъ послѣднихъ—повторенія евангельской Магдалины. Менѣе сходны между собой «Калимахъ» и «Галликанъ». Однакожъ, главная идея и въ томъ и въ другомъ одинакова. Въ обѣихъ комедіяхъ двое молодыхъ людей, обращенныхъ въ христіанство, жертвуютъ во имя любви къ Богу своей земной любовью. Такимъ образомъ, та же мысль, которая служила темой религіознаго эпоса и лирики, противоположность между любовью къ Богу и къ земной привязанности, является руководящей идеей и въ драматическихъ произведеніяхъ Гротсвиты [1]).

Но еще яснѣе, чѣмъ въ этихъ построенныхъ по античнымъ образцамъ комедіяхъ Гротсвиты, выступаютъ характерныя черты средневѣковой драматической поэзіи въ мистеріяхъ, относящихся къ болѣе позднему средневѣковью. Если первыя заимствуютъ поэтическую форму у комедій Теренція, то послѣднія, какъ по

1) Ср. *R. Köpke*, Hrotsuit von Gandersheim; это — наиболѣе выдающееся произведеніе изъ всей богатой литературы, посвященной комедіямъ Гротсвиты въ его Ottonische Studien, II.

формѣ, такъ и по содержанію, возникають исключительно изъ религіознаго духа церкви. Божественная литургія, попеременное пѣніе священника и прихожанъ, послужили первымъ побужденіемъ для драматическаго воспроизведенія религіознаго преданія. Раньше всего драматическія представленія изъ Священнаго Писанія имѣли мѣсто въ епископскихъ церквахъ. Такъ, напримѣръ, въ началѣ XII столѣтія, во времена протоіерея Гергоха Райхерсбергскаго, аугсбургскимъ клиромъ было дано драматическое представленіе избіенія младенцевъ въ Виѳлеемѣ и другихъ библейскихъ сюжетовъ. Отъ этихъ первыхъ мистерій до насъ не дошло ничего. Древнѣйшія изъ дошедшихъ до насъ относятся къ первой половинѣ XIV столѣтія. Но такъ какъ онѣ являются лишь позднѣйшимъ осадкомъ гораздо болѣе раннихъ произведеній, то корни ихъ слѣдуетъ искать далеко позади.

Цѣль этихъ представленій,—непосредственное воспроизведеніе христіанской Священной Исторіи,—вмѣняетъ въ обязанность драматическимъ произведеніямъ болѣе поздняго средневѣковья строго придерживаться каноническихъ и апокрифическихъ книгъ Ветхаго и Новаго Завѣта, такъ же какъ и легендарнаго повѣствованія. Драматическія произведенія, въ сущности, отличаются лишь формой діалога отъ повѣствованія Священнаго Писанія. Нѣкоторыя изъ нихъ имѣли исключительно разговорную форму, какъ напримѣръ «Вознесеніе Христа» и «Страшный Судъ». Объ единствѣ дѣйствія, психологическомъ развитіи и индивидуальной обрисовкѣ характеровъ не было и рѣчи. Совершенно такъ же, какъ въ повѣствованіи Священнаго Писанія, одно дѣйствіе слѣдовало за другимъ, при чемъ каждое являлось болѣе или менѣе самостоятельнымъ произведеніемъ. Полнота воспроизведенія цѣнилась больше, чѣмъ самостоятельная обработка темы. Такимъ образомъ, въ рамки драматическаго произведенія входило обыкновенно гораздо больше, чѣмъ могло бы войти при соблюденіи единства дѣйствія. Одна пасхальная мистерія XIV столѣтія описываетъ всю жизнь Іисуса отъ брака въ Канѣ Галилейской до Вознесенія. Мистерія «Вознесеніе Маріи» состоитъ изъ пяти дѣйствій, которыя начинаются съ отправленія апостоловъ на проповѣдь и кончаются разрушеніемъ Іерусалима. «Дѣтство Іисуса» начинается съ пророковъ Ветхаго Завѣта.

Слабую связь діалоговъ въ этихъ мистеріяхъ мы можемъ объяснить поучительной цѣлью, къ которой они направлены. Такъ какъ мистерія подъ видомъ представленія должна была

служить проповѣдью, то часто слова ея обращались непосредственно къ зрителямъ. Въ такихъ случаяхъ діалогъ состоялъ не изъ положеній и возраженій, но изъ болѣе или менѣе самостоятельныхъ монологовъ, обращенныхъ къ зрителямъ и связанныхъ между собой только одинаковымъ сюжетомъ. Хорошимъ примѣромъ подобнаго діалога можетъ служить первое дѣйствіе вышеупомянутой мистеріи «Вознесеніе Маріи», въ которомъ изображается отправленіе апостоловъ на проповѣдь. Передъ разставаніемъ апостолы входятъ въ соглашеніе относительно того ученія, которое они хотятъ проповѣдывать міру. Это соглашеніе представлено не въ видѣ обыкновеннаго обсужденія, изъ котораго постепенно вытекаютъ твердыя правила ученія. Напротивъ того, каждый изъ апостоловъ излагаетъ извѣстную часть церковнаго катехизиса до тѣхъ поръ, пока не заканчивается такъ называемый апостольскій символъ вѣры. Споръ, сравненіе различныхъ воззрѣній, совершенно противорѣчили бы догматическому духу, такъ какъ у исполненныхъ Святымъ Духомъ апостоловъ не могло имѣть мѣсто различіе во мнѣніяхъ. Отдѣльные апостолы обращаются поэтому гораздо больше къ зрителямъ, чѣмъ другъ къ другу. Каждую свою рѣчь по порядку они начинаютъ словами: «Man sal ouch glouben» *). Разставшись, они отправляются къ іудеямъ и къ языческимъ народамъ, чтобы проповѣдывать имъ Евангеліе. Это дѣйствіе изображается также не въ видѣ обмѣна мнѣній между язычниками и апостолами, но по порядку выводитъ передъ нами произносящихъ проповѣди Петра, Андрея, Матѳея и Симона. Каждый изъ нихъ объясняетъ своимъ слушателямъ—язычникамъ и іудеямъ—основныя правила христіанскаго вѣроученія и затѣмъ креститъ новообращенныхъ. Со стороны язычниковъ не слѣдуетъ никакого возраженія. Только между Матѳеемъ и іудеями завязывается споръ, въ которомъ эти послѣдніе единодушно возражаютъ апостолу. Но и это исключеніе объясняется не свободнымъ драматическимъ творчествомъ, а опять-таки строгимъ копированіемъ Священнаго Писанія. Въ данномъ случаѣ послѣднее давало образецъ подобнаго спора въ разговорахъ Христа съ іудеями. Діалогъ въ «Дѣтствѣ Іисуса» и «Вознесеніи Христа» во всякомъ случаѣ болѣе драматиченъ. Мистерія «Тѣло Христово» состоитъ исключительно изъ слѣдующихъ другъ за другомъ отдѣльныхъ, самостоятельныхъ изложеній, которыя начинаются съ Адама, кончаются римскими папами и служатъ

*) Также слѣдуетъ вѣровать.

объясненіемъ христіанскаго вѣроученія, страданій Христа и установленія таинства причащенія. Въ мистеріи «Дѣтство Іисуса» діалогъ также неоднократно прерывается вводными монологами. Далѣе, завязка драмы всегда состоитъ не въ дѣйствіи, выясняющемъ извѣстное положеніе, а въ прологѣ герольда, который въ короткихъ словахъ излагаетъ содержаніе послѣдующаго произведенія. Подобнымъ же образомъ мистерія заканчивается рѣчью одного изъ дѣйствующихъ лицъ, которое въ нѣсколькихъ положеніяхъ разъясняетъ значеніе драмы для вящаго назиданія слушателей.

Такой планъ драматическаго произведенія исключалъ всякую возможность психологическаго развитія характеровъ. Средневѣковая драма была лишена этой возможности уже вслѣдствіе выбора источника своихъ сюжетовъ. События священной исторіи были сверхъестественнаго происхожденія и не зависѣли отъ воли людей. Дѣйствіе развивалось не изъ столкновенія человѣческихъ побужденій, но изъ священной цѣли божественнаго откровенія. Даже въ характерѣ Маріи Магдалины, который очень наводитъ на мысль о самостоятельномъ психологическомъ развитіи, причины ея обращенія затронуты лишь слегка или даже вовсе не затронуты. Альсфельдерская мистерія страстей Господнихъ сдѣлала попытку развить этотъ сюжетъ. Но здѣсь переходъ отъ грѣха къ добродѣтели совершается посредствомъ проповѣди Христа. Эта проповѣдь однакожъ не имѣетъ никакого отношенія къ душевному состоянію Маріи Магдалины. Въ ней не упоминается ни о грѣхѣ, ни о вѣчномъ за него наказаніи, но говорится о заповѣдяхъ блаженства нагорной проповѣди. Какъ только Марія Магдалина услышала эту проповѣдь, она, незадолго передъ тѣмъ съ величайшимъ легкомысліемъ смѣявшаяся надъ предостереженіями своей сестры Марѳы, стала горячо раскаиваться въ своей грѣховной жизни. Она срываетъ съ себя украшенія, бросаетъ зеркало и проклинаетъ свою грѣховную красоту, чтобы затѣмъ посвятить себя покаянію. Съ этой минуты безслѣдно исчезаютъ ея любовныя стремленія. Не столько проповѣдь, сколько чудесное явленіе Христа, производитъ въ ней переворотъ такъ же, какъ въ Галликанѣ и Калимахѣ Гротсвиты. Эти послѣдніе равнымъ образомъ просвѣщаются больше черезъ божественное чудо, чѣмъ черезъ собственное размышленіе. Индивидуальная характеристика столь-же мало согласовалась съ сіяющими божественнымъ совершенствомъ личностями

Христа и святыхъ, какъ и психологическое развитіе ихъ характеровъ, такъ какъ она требовала сочетанія свѣта и тѣней. Вообще дѣйствующія лица не руководствуются собственными чувствами, а дѣйствуютъ на основаніи вдохновляющаго ихъ божественнаго откровенія.

Это послѣднее служило руководящимъ мотивомъ, на которомъ драматическая поэзія основывала свою форму и содержаніе въ той же мѣрѣ, какъ и средневѣковые эпосъ и лирика. Цѣлью драмы было не поглощеніе человѣческой души земными интересами, но, напротивъ того, поднятіе ея въ сферу предметовъ неземныхъ. Такъ какъ предметомъ драмы служилъ не міръ земной, а міръ небесный, то она могла обходиться безъ психологическихъ законовъ, которыми должна руководствоваться свѣтская драма. Единство дѣйствія, психологическое развитіе и индивидуальная обрисовка характеровъ не имѣли никакого смысла въ драмѣ божественнаго искупленія.

Картина душевнаго состоянія человѣка, которую намъ рисуютъ религіозные эпосъ и драма, вытекала изъ аскетическаго міропониманія христіанскаго вѣроученія. Поэзія изображала жизнь человѣческой души въ столь же извращенномъ видѣ, какъ пластическія искусства анатомію человѣческаго тѣла. Не психологія человѣческой жизни, а божественное откровеніе, не дѣйствительность земного міра, а міръ небесный, служили законами для средневѣковой поэзіи [1]).

3. СОПРОТИВЛЕНІЕ СО СТОРОНЫ СВѢТСКОЙ ПОЭЗІИ.

Религіозный характеръ поэтической литературы неизбѣжно отдавалъ ее въ исключительное владѣніе церкви. Въ то время, какъ свѣтскіе сюжеты были вытѣснены изъ круга поэтическихъ произведеній, у народа была отнята возможность принять участіе въ ихъ созданіи и оно сосредоточилось исключительно въ рукахъ духовенства. Монашество было одновременно и творцомъ поэзіи и предметомъ ея. Религіозныя пѣсни, легендарные разсказы и единичные драматическіе опыты, за немногими исключеніями, вышли изъ монастырскихъ келій. Впродолженіе приблизительно трехъ вѣковъ, начиная съ IX и до половины XII го

[1]) Ср. «Старинныя нѣмецкія представленія», изданныя *Ф. Э. Мона* въ «Библіотекѣ обще-нѣмецкой литературы» XXI т. Кведлинбургъ и Лейпцигъ 1841, и его же «Средневѣковыя представленія». Карлсруэ, 1846.

столѣтія монастырь почти совсѣмъ поработилъ себѣ поэтическую литературу. Въ этотъ промежутокъ времени литература, въ сущности, была ничѣмъ инымъ, какъ прославленіемъ религіозной метафизики и духовнаго призванія. Понятіе прекраснаго и идеальнаго сливалось во-едино съ понятіемъ церковной святости.

Это время болѣе чѣмъ всякое другое было бѣдно свѣтской поэзіей. Свѣтская эпическая поэзія влачила жалкое существованіе подъ гнетомъ религіознаго настроенія. Правда, въ глубинѣ народной души еще жили старыя героическія пѣсни: сказанія о Зигфридѣ, Дитрихѣ Бернскомъ, Гильдебрандѣ, Вальтерѣ Аквитанскомъ, Гудрунѣ, англо-саксонскомъ Беовульфѣ и др. Нѣкоторыя изъ этихъ поэмъ были записаны, такъ, напримѣръ, сказанія о Гильдебрандѣ и о Вальтерѣ Аквитанскомъ и Гильдегундѣ: первое въ IX в., второе во второй половинѣ X вѣка; правда, эта послѣдняя поэма была записана на языкѣ церкви, но съ сохраненіемъ античнаго стихосложенія. Къ этому времени относятся и нѣкоторыя вновь созданныя свѣтскія поэмы, какъ напримѣръ, «Пѣсня о Людвигѣ» воспѣвающая побѣду надъ норманнами въ 881 г., пѣснь «Рудлибъ», основанная на одномъ баварскомъ сказаніи о побѣдѣ саксовъ при Эресбургѣ надъ франкскимъ герцогомъ Эбергардомъ въ 912 г., написанная на половину по-латыни, наполовину по нѣмецки, пѣснь объ Оттонѣ Великомъ и обоихъ Генрихахъ, пѣснь объ измѣнѣ архіепископа Гаттона Адальберту Бабенсбергскому, о Конрадѣ Короткомъ объ охотѣ баварскаго герцога Эрбо, о войнѣ Генриха III съ венграми и др. Къ написаннымъ на норманскомъ нарѣчіи поэмамъ относятся сказанія о Роландѣ, графѣ Жирарѣ де Россило, Вильгельмѣ Оранскомъ, объ Авказинѣ и Николеттѣ. Но такъ какъ ни одна изъ этихъ новыхъ поэмъ, написанныхъ на нѣмецкомъ нарѣчіи, исключая Пѣсни о Людвигѣ, Сказанія объ Оттонѣ Великомъ и отрывка изъ «Рудлибъ», изложеннаго леонинскимъ гекзаметромъ, не пережила современнаго ей поколѣнія, то это является доказательствомъ незначительности этихъ поэмъ, какъ въ смыслѣ художественнаго достоинства, такъ и въ смыслѣ интереса къ нимъ народа. Свѣтская драма застыла въ своихъ самыхъ первоначальныхъ и грубыхъ начинаніяхъ, такъ какъ образованнѣйшій и высшій классъ народа держался вдали отъ нея, благодаря презрѣнію, тяготѣвшему надъ ней и ея послѣдователями. О свойствахъ этихъ первыхъ начинаній драматическаго искусства мы не знаемъ больше ничего, такъ

какъ отъ нихъ не осталось никакого слѣда. Можно было бы даже сомнѣваться въ существованіи въ эту пору средневѣковья иной драмы, кромѣ церковной, если бы подобное предположеніе не являлось психологически слишкомъ невѣроятнымъ и если бы отдѣльныя мѣста средневѣковыхъ писаній, какъ, напримѣръ, вышеприведенное, не давали ясныхъ указаній на существованіе профессіональныхъ актеровъ.

Но съ крестовыми походами пробудился къ новой жизни уже столько столѣтій погруженный въ сонъ духъ поэзіи. Двѣнадцатое и тринадцатое столѣтія были, не смотря на господствующее положеніе аскетически-іерархической идеи, временемъ блестящаго расцвѣта поэтической литературы. Вновь оживаютъ герои старинныхъ народныхъ сказаній и новыя блестящія фигуры присоединяются къ потемнѣвшей картинѣ героическаго времени исторіи Германіи. Со времени этого пробужденія народной поэзіи, свѣтскій міръ ищетъ свой идеалъ скорѣе среди героевъ древнихъ сказаній, чѣмъ среди легендарныхъ святыхъ. Въ самый расцвѣтъ церковнаго могущества, въ XII и XIII столѣтіи, древнія сказанія были собраны, записаны и, такимъ образомъ, сохранены для потомства. Во всякомъ случаѣ, могучія фигуры древне-германскихъ героевъ странно выдѣляются на фонѣ эпохи, порабощенной аскетизмомъ и церковной іерархіей. Развитіе дѣйствія въ этихъ поэтическихъ произведеніяхъ въ своихъ основныхъ чертахъ оставалось столь же мало затронутымъ религіознымъ духомъ церкви, какъ и въ старину. Возвышеннѣйшая изъ германскихъ поэмъ, сказаніе о Нибелунгахъ, по основной, господствующей въ ней мысли,—мести Кримгильды,—стояла въ полнѣйшемъ противорѣчіи съ христіанской заповѣдью любви къ врагамъ. Только въ отдѣльныхъ случаяхъ мы встрѣчаемъ легкое вѣяніе церковнаго духа. Но, какъ только душевное волненіе овладѣваетъ героями, они разрываютъ опутывающую ихъ сѣть церковныхъ правилъ и дисциплины и встаютъ передъ нами во весь ростъ своей первобытной силы и страсти. Посѣщающая церковь Брунгильда остается первобытной валькиріей. Дикій Гагенъ во время переправы черезъ Дунай бросаетъ въ воду слѣдующаго за бургундцами капеллана, чтобы не исполнилось пророчество наяды. Не черезъ воздержаніе, а въ бою, заглаживаетъ Вольфдитрихъ свои грѣхи. Подъ конецъ своей полной приключеній жизни онъ, согласно сказанію о Гуго и Вольфдитрихѣ, удаляется въ Титшальскій монастырь, чтобы тамъ

искупить свои грѣхи. Онъ думалъ совершить это въ одну ночь. Согласно его желанію, монахи положили его на покойницкія носилки и оставили одного. Тогда старому богатырю явились духи всѣхъ тѣхъ, которыхъ онъ умертвилъ въ бою, и вступили съ нимъ снова въ борьбу.

«Daz treib Wolfdieteriche, ein winterlange naht
mit manigem toten er bitterlichen facht.
von müde und von hitze ward im des nahts so we,
daz har uf dem hopte ward im wis also der sne» [1]) *).

Однакожъ монахи, которые на другое утро возстановляютъ силы смертельно усталаго кающагося грѣшника, говорятъ:

«des loben wir got vom himel, daz ir uwer sünde gebuszet habet» [2]) **).

Это добытое черезъ мечъ отпущеніе грѣховъ стараго богатыря, хотя и напоминаетъ религіозность крестоносцевъ, является народной пародіей аскетическаго церковнаго покаянія. Нерасположеніе народа къ аскетической идеѣ церковнаго вѣроученія находитъ себѣ еще болѣе рѣзкое юмористическое выраженіе въ героѣ «Розоваго сада въ Вормсѣ» монахѣ Ильсанѣ. Религіозный духъ церкви уводилъ изъ міра въ монастырь; монахъ Ильсанъ, наоборотъ, возвратился изъ монастыря въ жизнь, полную борьбы и приключеній. Онъ былъ народнымъ олицетвореніемъ связаннаго покаяннымъ духомъ религіознаго аскетизма древне-германскаго героя, который отбрасываетъ отъ себя молитвенникъ и рясу и хватается за мечъ, какъ за «священническій посохъ», какъ только слуха его коснется давно привычный ему звонъ оружія. Въ сущности, эта поэзія была заразъ и героической и юмористической; народъ воплощалъ въ ней въ одномъ лицѣ противоположность между воинственнымъ героемъ старинныхъ сказаній и монахомъ-аскетомъ; то была игра творческой фантазіи, въ которой народъ изображалъ дѣйствія воинственнаго богатыря въ столь мало симпатичной ему церковной дисциплинѣ. Члены рыцарскихъ орденовъ временъ крестовыхъ походовъ

*) Вольфдитрихъ занимался этимъ всю долгую зимнюю ночь; со многими мертвецами онъ жестоко сражался. Отъ усталости и жары ему ночью стало такъ тяжко, что волосы на его головѣ сдѣлались бѣлыми, какъ снѣгъ.

[1]) Der grosse Wolfdietrich; изданіе A. Гольцманна. Гейдельбергъ. 1865 стр. 2239.

**) За то хвалимъ мы Бога небеснаго, что Вы искупили свой грѣхъ.

[2]) L. c., 2241.

были тоже одновременно и монахами и воинами. Но у нихъ духъ рыцарства и монашества органически сочетались въ одно цѣлое, тогда какъ въ Ильсанѣ мы видимъ смѣхотворную противоположность этихъ двухъ началъ.

Произведенія рыцарской поэзіи были ближе къ духу церкви, чѣмъ народный эпосъ, такъ какъ первыя развились изъ религіозной идеи среднихъ вѣковъ и даже именно изъ религіознаго движенія крестовыхъ походовъ, тогда какъ послѣдній имѣлъ свои корни еще въ древнихъ народныхъ вѣрованіяхъ. Колыбелью рыцарской поэзіи была та-же южная Франція, въ которой получили свое начало и крестовые походы. Поэтому и религіозный духъ церкви выразился сильнѣе въ рыцарской поэзіи, чѣмъ въ народномъ эпосѣ. Своими пѣснями въ честь Маріи и крестовыхъ походовъ придворные поэты даже непосредственно входили въ составъ религіозной поэзіи. Однако-же въ значительно преобладающей своей части придворная поэзія держалась вполнѣ независимо по отношенію къ аскетически-іерархическому направленію церкви, столь же мало сознавая противорѣчіе между такимъ ея положеніемъ и собственными ея вѣрованіями и убѣжденіями, какъ мало оно сознавалось и всѣми направленіями того времени, приходившими въ столкновеніе съ необходимыми выводами церковнаго ученія. Она отрицала монашескій аскетизмъ и властныя стремленія церкви не уясняя себѣ, какъ и никто въ то время, что эти явленія были только логическими послѣдствіями ею-же самою принимаемаго въ полномъ объемѣ религіознаго ученія церкви.

Рыцарская лирика, поскольку прославленіе земной любви составляло главное ея содержаніе, была совершеннымъ отрицаніемъ дѣвства, требуемаго церковью. Страстная чувственность сильнѣе всего другаго проникала всѣ пѣсни провансальскихъ трубадуровъ, графа Вильгельма де Пуатье, Бернарта де Вентадуръ, Жоффра Руделя, Гильема де Кабестена и др. «Мертвъ тотъ, кто не чувствуетъ въ сердцѣ своемъ сладкаго волненія любви. И кто могъ-бы въ угоду другимъ жить безъ любви? Да не возненавидитъ меня Богъ такъ, чтобы я прожилъ еще день или мѣсяцъ послѣ того, какъ я потеряю желаніе любить»,—такъ пѣлъ Бернартъ де Вентадуръ [1]). Графъ Рамбуръ д'Оранжъ утверждалъ, что

[1]) *Mahn*, Die Werke der Troubadours, 36, 19; *Fr. Diez*, Leben und Werke der Troubadours, стр. 38.

улыбка его подруги давала ему больше веселья, чѣмъ если-бы ему улыбались четыреста ангеловъ [1]).

То-же самое было и въ рыцарской эпической поэзіи. Послѣдняя также держалась вполнѣ на почвѣ церковной религіозности и часто брала свои сюжеты изъ цикла сказаній о крестовыхъ походахъ. Однако новое возбужденіе поэзіи дала не столько религіозная идея крестовыхъ походовъ, сколько связанныя съ ними путешествія и военныя приключенія. Сильныя, проникавшія въ самую глубь народной жизни потрясенія, произведенныя этими военными походами на западѣ, пестрыя и измѣнчивыя картины людей и мѣстностей, въ особенности-же чуждый, незнакомый міръ Востока, съ его тропическимъ климатомъ, богатствомъ и яркою роскошью его культуры, таковы были предметы, больше всего будившіе поэтическій духъ изъ его заколдованнаго сна. Не воинственная ревность вѣры, а открывшіяся черезъ нее прелести земной жизни, о существованіе которыхъ ничто до той поры не наводило на мысль въ тѣсныхъ стѣнахъ замковъ, въ мрачныхъ улицахъ городовъ и въ лѣсномъ уединеніи крестьянскихъ хуторовъ,—вотъ что было побужденіемъ къ поэтическому творчеству. Путешествія къ иностраннымъ дворамъ, любовныя приключенія, турниры и сраженія, таковы были условія рыцарскаго образа жизни.

«Swer schildet ambet ueben wil,
der muoz durchstrichen lande vil» *),

поетъ Вольфрамъ фонъ Эшенбахъ въ своемъ Парцивалѣ [2]). Наслажденіе міромъ, а не бѣгство отъ міра, было основнымъ мотивомъ поэзіи, возникшей въ рыцарской жизненной средѣ. Побѣждать великановъ и витязей и достигать благосклонности красивыхъ женщинъ, такова была постоянно звучавшая сквозь разнообразныя варіаціи тема придворныхъ поэтическихъ произведеній. Правда, рыцарскія поэмы постольку находились въ зависимости отъ развитія религіозной идеи, поскольку онѣ предпочитали избирать мѣстомъ дѣйствія своихъ приключеній Востокъ. Но даже и здѣсь, когда скрещивались мечи христіанъ и сарацинъ, руководящею мыслью поэмъ были не побѣда креста надъ

[1]) *Mahn*, l. c., стр. 67; *Diez*, l. c., стр. 63.

*) Кто хочетъ нести воинскую службу, тотъ долженъ скитаться по многимъ странамъ.

[2]) IX, ст. 1989 и слѣд.

полумѣсяцемъ, а прославленіе побѣдоносной силы героя. Стремленіе эпическихъ героевъ состояло вовсе не въ томъ, чтобы посвятить себя служенію Христу и ради Христа претерпѣть лишенія, опасности и смерть. Странствованія героевъ были вовсе не покаяннымъ паломничествомъ и ихъ воинскіе подвиги вовсе не борьбой за вѣру. Не аскетическое подвижничество, а жажда мірскихъ подвиговъ направляла героевъ на борьбу съ полумѣсяцемъ. Религіозная идея крестовыхъ походовъ лишь кое гдѣ, въ отдѣльныхъ случаяхъ, бросала свой свѣтъ на приключенія странствующихъ рыцарей. Но наиболѣе рельефно выдающимися чертами въ поэтическихъ произведеніяхъ были не крестъ и не церковь, а военныя и любовныя приключенія. Отношеніе между религіознымъ вѣрованіемъ и мірскимъ геройствомъ въ рыцарской этикѣ было обратное тому, которое существовало въ представленіи церкви и въ духовной литературѣ. Въ послѣдней дѣятельность героевъ имѣла своей задачею служеніе религіозной идеѣ, первая же пользовалась этой идеей лишь для того, чтобы придать подвигамъ героевъ высшее освященіе.

Цикломъ рыцарскихъ сагъ, въ которомъ религіозная идея средневѣковья выразилась лучше всего, было сказаніе о Гралѣ. Но, не смотря на то, и въ ней аскетически-іерархическій характеръ духовной поэзіи чувствуется мало. Извѣстно, что лучше всего легенда о Гралѣ была обработана въ Парцивалѣ Готфрида фонъ Эшенбахъ. Въ немъ идея божественнаго искупленія конечно составляетъ основной фонъ дѣйствія. Однако, внутренняя связь лежащей въ основѣ религіозной идеи съ большею частью содержанія почти постоянно оказывается крайне слабой. Гораздо болѣе обширная часть разсказа настолько самостоятельна и изложена такъ независимо отъ религіозной идеи, что послѣдняя почти совершенно исчезаетъ въ массѣ повѣствовательныхъ частностей. Настоящимъ предметомъ этого поэтическаго произведенія являются любовныя и военныя приключенія. Кромѣ того, и самая религіозная мысль въ немъ носитъ совершенно другой характеръ, чѣмъ въ церкви и въ духовной поэзіи. Основная мысль церковной религіозности, противопоставленіе сверхчувственнаго и чувственнаго, неизвѣстна творенію Вольфрама. Земной міръ въ поэмѣ о Гралѣ не отталкивается прочь, какъ въ духовной поэзіи, а напротивъ изображается въ чудесно-просвѣтленномъ образѣ. По разсказу Вольфрама, Граль былъ не блюдо, употреблявшееся на Тайной Вечери, а камень самаго драгоцѣннаго рода, который

давалъ все, о чемъ у него просили. Вольфрамъ называетъ Граль:

«—den wunsch von pardîs
bêde wurzeln unde ris
datz was ein dinc, daz hies der Grâl
erden wunsches überwal» *) [1]).

Волшебной силой Граля рыцари его получали всякую пищу и питье, какихъ они только желали. Одинъ взглядъ на Граль давалъ новую юношескую силу. Кто на него смотрѣлъ, тотъ не могъ въ ту недѣлю умереть [2]). Полнота наслажденія жизнью и земное безсмертіе,—таковы были чудесные дары Граля. Онъ давалъ земное блаженство, немного уступавшее небесному:

«wan der grâl was der saelden fruht
der werelde süeze ein sölh genuht,
er wac vil nâch geliche
als man saget von himelriche **) [3]).

Такимъ образомъ служеніе Гралю не требовало никакого аскетическаго воздержанія, никакого умерщвленія земнаго существованія; напротивъ, оно давало послѣднему чудесную силу и богатство. Поэзія Граля не стремилась подобно поэзіи легендъ отнять у земли ея красоту ради красоты будущей жизни; напротивъ, она переносила чудесную страну будущаго на землю, украшая послѣднюю сказочными чудесами. Аскетически-іерархическая идея духовнаго рыцарства просвѣчиваетъ лишь въ томъ, что служеніе Гралю, какъ и служеніе кресту, устраняло земную любовь.

Swer sich diens dem grâle hât bewegen
gein wiben minne er muoz verpflegen ***) [4]).

Это обязательство было однако не безъ исключеній. Рыцари, посылаемые Гралемъ въ мѣста, никому не принадлежавшія, а также король рыцарей Граля, были даже обязаны жениться [5]). За

*) Краса рая, корень и ростокъ спасенія,—это была вещь, называвшаяся Граль, верхъ всякаго земнаго совершенства.

[1]) V, стр. 351 и сл.

[2]) IX, ст. 1095 и сл.

**) Ибо Граль былъ райскимъ плодомъ, изобиліемъ всякой земной сладости: онъ былъ равенъ всему тому, что по разсказамъ есть на небесахъ.

[3]) Parzival und Titurel, изд. К. Барча, V, ст. 441 и сл.

***) Кто посвятилъ себя служенію Граля, тотъ не долженъ отдаваться женской любви.

[4]) Parzival, IX. ст. 1867 и сл.

[5]) L. c., ст. 1872.

тѣмъ и самый конфликтъ въ поэмѣ Вольфрама вовсе не заключается въ сферѣ аскетическаго нравственнаго ученія религіозной вѣры. Вина Парциваля состояла въ его молчаливости при первомъ посѣщеніи имъ Гральбурга. Парциваль-же не спрашивалъ объ окружавшихъ его тамъ чудесахъ и о страданіи стараго короля Анфортаса потому, что его старый учитель Гурнеманцъ поучалъ его въ теченія его жизни не спрашивать много. А этому наставленію старца Парциваль слѣдовалъ опять-таки потому, что мать его, при прощаніи съ нимъ, учила его слушаться старыхъ, сѣдыхъ людей. Такимъ образомъ причина его молчанія заключалась лишь въ его скромномъ и застѣнчивомъ характерѣ и въ его неопытности. Поэма ставитъ Парцивалю въ упрекъ его смиреніе, т. е. христіанскую добродѣтель. Самъ поэтъ выставляетъ на видъ необычайность этого случая, заставляя Парциваля, сомнѣвающагося въ Богѣ и въ разумности свой судьбы, спрашивать:

> «Sol ich durch miner zuht gebot
> hoeren nu der werelde spot» * [1]).

Послѣдующіе годы его жизни, въ теченіи которыхъ Парциваль преслѣдуетъ задачу снова найти Граль и своимъ вопросомъ освободить стараго короля отъ его страданій, тоже вовсе не заключаютъ въ себѣ обращенія странствующаго рыцаря къ духовной жизни въ церковномъ смыслѣ. Онъ бродитъ по свѣту за приключеніями; пребываніе его у отшельника Треврицента было лишь короткимъ эпизодомъ, когда сердце его снова обратилось къ Богу, но онъ все-же не отказался на долго отъ своихъ рыцарскихъ похожденій. Черезъ нѣсколько недѣль онъ снова отправился въ дальнія страны, ища военныхъ приключеній до тѣхъ поръ, пока при дворѣ короля Артуса ему было объявлено, что онъ будетъ господиномъ Граля. Такимъ образомъ герой духовнаго рыцарства ведетъ совершенно свѣтскую рыцарскую жизнь, на которую монашеская строгость церкви только изрѣдка бросаетъ свою тѣнь.

Различіе между рыцарской поэзіей и религіознымъ духомъ церковной поэзіи всего нагляднѣе выразилось въ одномъ случаѣ, когда та и другая взялись за обработку одного и того-же сюжета, которымъ была жизнь графа Вильгельма Аквитанскаго,

*) Неужели за исполненіе своего обѣта я долженъ слышать насмѣшки міра

[1]) VI, Ст. 1501 и сл.

изображенная и въ легендѣ и въ произведеніи придворной поэзіи. Легенда, какъ выше было указано, сдѣлала изъ храбраго полководца Карла Великаго бойца за крестъ и аскетическаго подвижника. Рыцарская эпопея, передѣланная Вольфрамомъ фонъ Эшенбахъ съ провансальскаго образца на нѣмецкій языкъ, тоже ведетъ своего героя на борьбу съ невѣрными. Однако предметомъ этой борьбы является не крестъ, а прекрасная героиня Арабель, которую Виллегальмъ увезъ отъ ея отца. Относящіяся къ Виллегальму слова Вольфрама

«durch minne eines wibes
er dicke herzenôt gewan [1]) *)

заключаютъ въ себѣ основной мотивъ всей поэмы. Геройскія битвы за прекрасную Арабель составляютъ содержаніе разсказа. Религіозное противорѣчіе между Виллегальмомъ и отцомъ Арабели, языческимъ королемъ Террамеромъ, служитъ лишь для того, чтобы дать болѣе серьезную и строгую подкладку любовнымъ и военнымъ похожденіямъ героя.

Этотъ придворный духъ получилъ лишь свое чистосердечное выраженіе въ заявленіи Ульриха фонъ Лихтенштейна въ его «Frauendienst» о томъ, что онъ совершилъ свой крестовый походъ исключительно ради служенія своей дамѣ,

«und wizt bi got, daz ich die vart
sunderlich al eine
iu ze dienste meine» **) [2])—

увѣряетъ онъ свою красавицу. Мудрецы солгали ему, говоритъ онъ, когда они утверждали, что Христосъ требовалъ похода только для себя [3]). Только изъ рукъ своей дамы, а не отъ папы, желалъ онъ получить крестъ, посохъ и суму. Онъ хотѣлъ лучше отправиться безъ креста, чѣмъ получить его изъ другихъ рукъ [4]). Поэтому цѣлью его путешествія была прежде всего благосклонность обожаемой имъ дамы, и затѣмъ, уже на второмъ планѣ, милость

*) Изъ за любви одной женщины ему пришлось претерпѣть много сердечнаго горя.

[1]) Строфа 3, ст. 6 и сл. въ изданіи Лахманна, Берлинъ, 1833.

**) И клянусь вамъ Богомъ, что я отправляюсь въ путь исключительно для того, чтобы услужить вамъ.

[2]) Изд. Карла Лахманна, стр. 390. ст. 12 и сл.

[3]) L. c., ст. 25 и сл.

[4]) Стр. 392.

божія [1]). Онъ называлъ себя паломникомъ и рыцаремъ своей дамы. Такимъ образомъ Лихтенштейнъ хотѣлъ сдѣлаться крестоносцемъ не для того, чтобы отказаться отъ міра и отъ земной любви, а напротивъ, чтобы пріобрѣсти эту любовь, ибо онъ, по его словамъ, лучше желалъ жить въ сердцѣ своей возлюбленной, чѣмъ въ царствѣ небесномъ:

«In dem himelriche
waere ich gewisliche
sô gerne niht *) [2])

Онъ смотрѣлъ на крестовый походъ какъ на придворную службу дамамъ, какъ на рыцарское любовное приключеніе.

Такимъ образомъ средневѣковая религіозная идея и въ тѣхъ свѣтскихъ поэтическихъ произведеніяхъ, въ которыхъ она вообще получила признаніе, подверглась передѣлкѣ до неузнаваемости. Но многія произведенія поэзіи оставляютъ религіозную идею церкви и вовсе безъ вниманія, или даже становятся въ рѣзкое съ ней противорѣчіе. Наиболѣе замѣчательной эпопеей такого направленія былъ принадлежащій къ циклу британскихъ сказаній разсказъ о Тристанѣ и Изольтѣ, получившій наилучшую обработку у Готфрида Страссбургскаго. Предметомъ этой поэмы была страсть чувственной любви, переходящая всякія границы общепринятой нравственности.

Такимъ образомъ основная мысль придворной поэзіи, равно какъ и народной, состояла въ поэтическомъ преображеніи земной жизни. Поэтому, по своему внутреннему чувству, рыцарская поэзія находилась въ такомъ-же противорѣчіи съ религіознымъ духомъ средневѣковья, какъ и народная поэзія. Въ то время, какъ религіозный духъ признавалъ отрицаніе земной любви центральнымъ пунктомъ христіанской жизни, а религіозная поэзія возводила въ свой руководящій принципъ противоположность между божественной и земной любовью, рыцарскія поэтическія произведенія были въ значительно большей ихъ части гимномъ въ честь земной любви. Лирическая придворная поэзія, подобно эпической, была ничѣмъ инымъ какъ безконечной варьяціей на тему половой любви, и притомъ такой любви, которая позволяла себѣ очень свободно пренебрегать всякими ограниченіями, уста-

[1]) Стр. 387, ст. 26 и сл.

*) Въ царствѣ небесномъ я навѣрное не буду такъ охотно.

[2]) Стр. 152, ст. 15 и сл.

новленными для нея какъ церковью, такъ и обществомъ. Средневѣковое поэтическое творчество двигалось между двумя крайними противоположностями: одна его часть отвергала земную любовь, какъ оскверненіе божественной природы человѣческой души, другая превозносила ее, какъ благороднѣйшее изъ земныхъ благъ. И если такимъ образомъ аскетическая идея религіознаго міросозерцанія нашла себѣ въ придворной поэзіи лишь самое неполное признаніе, то еще менѣе могла быть осуществлена въ ней основанная на аскетической идеѣ іерархическая идея церкви. Даже поэма Вольфрама о Гралѣ совершенно чужда іерархической мысли. Служители Граля не суть духовныя лица, установленныя церковью, а рыцари. Въ этой сферѣ вообще не существуетъ церковнаго священства. Рѣзкое противорѣчіе съ основными аскетическими положеніями церковнаго ученія часто приводило придворную поэзію къ такому же антагонизму съ іерархическими стремленіями церкви. Свѣтская поэзія того времени относилась къ нимъ очень критически. Провансальскіе поэты Пейръ Карденаль, Гвильемъ Фигуэйра, Бертрамъ Карбонель, Бертрамъ де Аланканонъ, нѣмецкіе поэты Вальтеръ фонъ деръ Фогельвейде, Фридрихъ фонъ Зонненбургъ, братья Вернеры [1]) Марнеръ [2]). Реймаръ фонъ Цветеръ, Гейнрихъ фонъ Мейссенъ Фрауэнлобъ и другіе свободно осмѣивали стремленія къ мірской власти папы и духовенства, видя въ нихъ отпаденіе отъ религіозной идеи христіанскаго спасенія.

Даже и въ духовенствѣ стремленіе къ наслажденію свѣтской поэзіей не могло быть совершенно побѣждено. И здѣсь естественныя чувства возставали противъ принужденія со стороны религіозной идеи. Поэты классической римской древности Виргилій, Луканъ, Горацій, Овидій, Теренцій, Плавтъ, Персій, Ювеналъ и Стацій читались въ монастыряхъ въ теченіе всѣхъ среднихъ вѣковъ. Но угрызенія совѣсти, которыя чувствовали многіе клирики по поводу ихъ занятій классической литературой, лучше всего доказываютъ, что они интересовались не однимъ усвоеніемъ языка и художественной формы, но находили удовольствіе и въ содержаніи. Монахъ Эрманрихъ, который однажды ночью заснулъ съ Виргиліемъ подъ подушкой, видѣлъ во снѣ, что дьяволъ надъ нимъ насмѣхался. Когда одинъ монахъ изъ Лаврентьевскаго

[1]) *V. d. Hagen*. Minnesänger, часть 2, стр. 227.

[2]) L. c., стр. 241.

монастыря въ Люттихѣ читалъ однажды со своими учениками Теренція, то ему явился ночью св. Лаврентій и наложилъ на него наказаніе [1]. Также и аббатъ Одонъ Клюнійскій былъ отклоненъ отъ чтенія Виргилія устрашающимъ сномъ [2].

Вслѣдствіе этого въ поэтической литературѣ существовало глубоко проникающее раздвоеніе между идеей и дѣйствительностью сверхчувственнаго государства Божія. И здѣсь требованіе чувственной природы одержало побѣду надъ абстрактной логикой религіозной системы.

---

[1]) Reineri Palmar. Virginale y *Pez*'a, Thesaur., IV, 385.

[2]) Vit. auct. Ioh. mon., I, 12.

VIII. ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО.

Классичность античнаго искусства основывалась на изученіи чувственной природы и на подражаніи ей. Изобразительное искусство среднихъ вѣковъ въ той же мѣрѣ стремилось къ отрицанію чувственности, какъ искусство древности къ его утвержденію. Примыкающее къ аристотелевскому ученію объ искусствѣ положеніе, высказанное умершимъ въ 458 году епископомъ Теодоретомъ: «Природа есть первоначальный образецъ, искусство есть снимокъ съ него. Каждый снимокъ лишь тогда можетъ заслужить похвалу, когда онъ сходенъ со своимъ образцомъ»,— было предано анаѳемѣ.

Отрицаніемъ всего естественнаго у свѣтскаго искусства былъ отнятъ источникъ его жизни. Обработка мірскихъ предметовъ должна была казаться абстрактной логикѣ религіозной системы поклоненіемъ преходящимъ и грѣховнымъ вещамъ. Поэтому и занятіе свѣтскимъ искусствомъ неоднократно подвергалось рѣшительному отверженію. Когда клюнійскіе монахи украсили свои залы изображеніями, взятыми изъ античной миѳологіи, то Бернардъ Клервосскій съ гнѣвомъ возражалъ противъ этихъ свѣтскихъ изображеній, высказавши слѣдующія извѣстныя слова: «Какое значеніе могутъ имѣть въ монастыряхъ, въ присутствіи занятыхъ чтеніемъ братій, эти смѣшныя чудовища, эти странныя уродливыя красоты и эти красивые уроды? Зачѣмъ тутъ находятся грязныя обезьяны, дикіе львы, чудовищные кентавры, полулюди, пестрые тигры, сражающіеся солдаты и трубящіе въ рога охотники? Подъ одной головой видны нѣсколько тѣлъ и наоборотъ на одномъ тѣлѣ нѣсколько головъ. Здѣсь мы видимъ четвероногое съ хвостомъ змѣи, тамъ тѣло рыбы съ головой четвероногаго. Здѣсь является звѣрь, спереди похожій на лошадь, а сзади на козу, а тамъ рогатое животное съ задомъ, какъ у лошади. Короче сказать, всюду вокругъ такое удивительное

разнообразіе самыхъ причудливыхъ формъ, что скорѣе захочешь смотрѣть на мраморныя фигуры, чѣмъ въ книгу, и скорѣе проводить цѣлый день въ удивленіи передъ всѣми этими рѣдкостями, чѣмъ во внимательномъ изученіи закона Божія. Въ самомъ дѣлѣ, если ужъ вамъ не стыдно заниматься этими дурачествами, то вы должны-бы были по крайней мѣрѣ каяться въ своей расточительности [1]). Картезіанскій пріоръ Гвиго также строго осуждалъ расточительное художественное устройство монастырей, на которое, какъ онъ замѣчалъ, расходуется милостыня бѣдныхъ [2]). Статуты картезіанцевъ также порицали «забавныя картины и изображенія въ церквахъ и монастырскихъ домахъ, на оконныхъ стеклахъ, столахъ, камняхъ или другихъ мѣстахъ [3]). Премонстратскій уставъ запрещалъ выставленіе такихъ изображеній, которыя заключали въ себѣ суетные предметы, т. е. имѣли свѣтское содержаніе. Постановленіемъ капитула цистерціанцевъ, состоявшимся въ 1213 году, опредѣлено было, чтобы съ этого времени въ орденѣ не дѣлалось никакихъ изображеній, живописныхъ или скульптурныхъ, кромѣ образа Христа. Конечно, эти отрицательныя сужденія о свѣтскомъ искусствѣ непосредственно направлялись только по адресу монаховъ; но, такъ какъ монашество считалось высшею степенью христіанскаго совершенства, къ которой всѣ должны стремиться, то эти рѣчи выражали собою также имѣющее и общее значеніе сужденіе о свѣтскомъ искусствѣ. Послѣднее должно было казаться средневѣковому аскетическому воззрѣнію служеніемъ міру, неприличнымъ для всѣхъ вообще христіанъ и только въ еще болѣе высшей степени для монашества.

Согласно строгой логикѣ системы, единственнымъ дозволеннымъ предметомъ изобразительнаго искусства были священные факты изъ исторіи христіанскаго искупленія. Поэтому въ теченіи сотенъ лѣтъ живопись и скульптура брали свое содержаніе изъ исторіи ветхаго и новаго завѣта и изъ легендъ о святыхъ, въ той-же мѣрѣ, какъ и эпическая и драматическая поэзія. Трансцендентная аллегорія, въ которую средневѣковье превратило земной міръ, получила черезъ искусства образное выраженіе. Люди, животныя и растенія могли входить въ кругъ изображае-

[1]) Apologia ad Guilelmum S. Theoderici abbatem in Bernh. op. Parisiis, 1719. T. I, стр. 545, гл. 12.

[2]) Ep. ad. fratr. de monte Dei, кн. I, гл, 12; l. c., т. II, стр. 221.

[3]) Compilatio statutor. Carthusian., c. 3.

мыхъ предметовъ не ради ихъ самихъ, а лишь по стольку, по скольку за ними признавалось какое-нибудь отношеніе къ конечной цѣли всѣхъ вещей, царствію Божію того свѣта. Художественныя изображенія должны были быть ничѣмъ инымъ, какъ чувственнымъ символическимъ выраженіемъ сверхчувственнаго. Перемѣшанныя съ завитками и арабесками на капителяхъ, фризахъ и порталахъ фигуры животныхъ должны были служить символами религіозныхъ ученій, а также добродѣтелей и пороковъ. Даже фигурныя изображенія, служившія украшеніями церковныхъ сосудовъ, свѣтильниковъ, ковровъ, одеждъ и т. п. считались согласно съ общей церковной традиціей, символами христіанской идеи спасенія: агнецъ былъ символомъ Христа, голубь—Святаго Духа, драконъ символомъ грѣховнаго міра и т. д. Такимъ способомъ трансцендентная идея христіанской религіозности, которой посвященъ былъ весь строй церкви, проводилась до мельчайшихъ предметовъ украшенія. Подобно живописи и скульптурѣ и архитектура должна была служить исключительно богослужебнымъ цѣлямъ, по скольку она не ограничивалась необходимыми потребностями помѣщенія и защиты, а стремилась къ выполненію задачъ искусства.

Художественное сознаніе, направленное исключительно на религіозныя цѣли, не только ставило препятствія самостоятельному развитію свѣтской архитектуры, но оно привело также къ тому, что значительная часть остававшихся еще отъ римскихъ временъ свѣткихъ построекъ подверглась разрушенію. Такъ какъ религіозное воззрѣніе не признавало за ними ни художественной, ни технической цѣнности, а еще меньше художественно-историческаго значенія, то лучшимъ ихъ примѣненіемъ сочтено было употребленіе ихъ матеріала на постройку церквей и монастырей, такъ что этимъ способомъ работа языческой древности по прошествіи многихъ вѣковъ послужила во славу Божію и его церкви. Изъ обломковъ античныхъ храмовъ, дворцовъ, театровъ и укрѣпленій, всюду, гдѣ они были, построены многочисленныя христіанскія святилища. Самый Римъ уже въ концѣ десятаго вѣка подалъ хорошій примѣръ, когда на христіанскомъ западѣ подъ вліяніемъ возбужденія, произведеннаго великимъ религіознымъ движеніемъ, исходившимъ изъ Клюни, появился первый расцвѣтъ самостоятельнаго искусства. Около этого времени развалины древняго міроваго города во множествѣ пошли на постройку христіанскихъ домовъ Божіихъ. На мѣстахъ языческихъ храмовъ

и изъ ихъ матеріала возникли многочисленныя церкви и монастыри. Изъ царства дьявола, какимъ былъ Римъ въ древности, онъ превратился въ божественный городъ преемниковъ святаго Петра, какъ сказано въ сочиненной монахомъ Арнольдомъ исторіи монастыря Св. Эммерама [1]). Позднѣе и въ другихъ странахъ стали слѣдовать примѣру Рима. Такъ напр. въ Трирѣ сломали амфитеатръ, чтобы изъ его прекрасныхъ плитъ выстроить рядомъ монастырь. Даже почтенная Porta Nigra сохранилась для потомства лишь благодаря тому счастливому случаю, что отшельникъ Симеонъ основалъ въ ея пролетахъ церковь. Плиты изъ Заальбурга возлѣ Гомбурга были также употреблены на постройку сосѣднихъ церквей. Тоже произошло съ остатками римскихъ зданій въ Ксантенѣ, которыя въ теченіи цѣлыхъ столѣтій давали матеріалъ для постройки церкви св. Виктора. Такимъ же образомъ старинное аббатство Дейтцъ было построено изъ камней, взятыхъ изъ стѣнъ находившагося тамъ римскаго укрѣпленія. Старинная Диткирхэ, находившаяся возлѣ города Бонна, была воздвигнута изъ матеріала римской крѣпости и непосредственно примыкала къ ней. Тамошняя соборная церковь по преданію находится на мѣстѣ раньше бывшаго тамъ храма Марса. Наиболѣе древнія церкви Кельна тоже несомнѣнно построены изъ каменныхъ плитъ тамошнихъ римскихъ сооруженій. Маріинско-капитолійская церковь стоитъ, какъ показываетъ самое ея названіе, на мѣстѣ римскаго Капитолія. Самая старинная, сгорѣвшая въ тринадцатомъ вѣкѣ, соборная церковь занимала тамъ, какъ и Боннскій соборъ, мѣсто храма Марса. Подобнымъ-же образомъ и повсюду церковь присвоила себѣ римское наслѣдство и лишила потомство возможности съ нимъ ознакомиться. Не разрушительная рука древнихъ германцевъ, а религіозная ревность позднѣйшихъ вѣковъ уничтожила гораздо болѣе значительную и цѣнную часть античныхъ сооруженій и сокровищъ искусства. Конечно и нѣкоторыя частныя лица могли воспользоваться никому не принадлежавшимъ матеріаломъ. Но такъ какъ городскіе и сельскіе дома до пятнадцатаго столѣтія строились большею частью изъ дерева или изъ фахверка, то онѣ лишь въ рѣдкихъ случаяхъ давали поводъ къ употребленію большихъ и тяжелыхъ римскихъ плитъ. Только дворянскіе укрѣпленные замки могли-бы использовать римскій строительный матеріалъ.

[1]) Кн. II, гл. 34; M. G., т. IV, 567.

Но для послѣднихъ гораздо ближе было брать его изъ римскихъ сторожевыхъ башень и укрѣпленій, чѣмъ изъ художественныхъ сооруженій, тѣмъ болѣе, что тамъ, гдѣ это дѣлалось, новыя постройки старались пристраивать прямо къ старымъ. Вслѣдствіе такого пренебреженія античными образцами, свѣтская архитектура оставалась въ первоначальномъ жалкомъ состояніи, тогда какъ церковная архитектура создала величайщія произведенія искусства.

Вмѣстѣ съ мірскимъ искусствомъ религіозное міросозерцаніе отрицало и свѣтскую эстетику и устанавливало свой собственный идеалъ красоты, созданный на основаніи его трансцендентнаго ученія. Эстетическій идеалъ античнаго міра, прекрасная чувственность, являлся для средневѣковой трансцендентной религіозности предметомъ ненависти. Отвращеніе древне-христіанскихъ аскетовъ отъ тѣлесной красоты, выраженное Климентомъ Александрійскимъ въ положеніи—«какъ выжженное тавро обличаетъ бѣглаго раба, такъ цвѣтущее красотой лицо выдаетъ блудницу»—съ тою-же рѣзкостью повторялось и въ средніе вѣка. Удовольствіе, вызываемое видомъ тѣлесной красоты вслѣдствіе соединеннаго съ нимъ чувственнаго соблазна, казалось несовмѣстимымъ съ послѣдованіемъ Христу, требовавшемъ отреченія отъ чувственности. Бернардъ Клервосскій называлъ дѣвицъ, находящихъ удовольствіе во внѣшней красотѣ, «дочерьми Вавилона», которыя снаружи блещутъ роскошными одеждами, а внутри испорчены [1]). «Когда человѣкъ находитъ удовольствіе въ красотѣ тѣла, говоритъ Бернардъ въ томъ-же мѣстѣ, то сердце его удаляется отъ любви къ Создателю. Чѣмъ больше мы услаждаемся внѣшними формами тѣла, тѣмъ больше удаляемся отъ сверхчувственной любви». Картезіанскій пріоръ Гвиго высказывалъ въ письмѣ къ своей духовной братіи, что тѣлесная красота есть такое благо, котораго святые люди скорѣе избѣгаютъ, чѣмъ желаютъ» [2]). Рикардъ Гамполь отвергалъ тѣлесную красоту въ такихъ словахъ: «плотская красота есть покрывало порока, источникъ погибели» [3]). Практическія правила для жизни духовныхъ, жившихъ въ монастыряхъ, тоже строго требовали отъ нихъ поведенія, сообраз-

[1]) De modo bene vivendi, c. 9.

[2]) Ep. ad fratres de monte Dei, lib. III, c. 2, въ изданіи твореній Бернарда Клервосскаго. Parisiis, 1719, томъ II, стр. 237.

[3]) De emendatione vitae sive de regula vivendi, c. 2. Изданіе 1512 года.

наго съ враждебными красотѣ принципами этой аскетической эстетики. У дѣвицъ, обручавшихся съ Христомъ, обстригались волосы, чтобы по возможности отнять у нихъ прелесть тѣлесной красоты. «Чтобы онѣ больше нравились Христу, ихъ небесному жениху, онѣ ради его любви, уродуютъ свою бренную и соблазнительную плоть», говорится въ написанномъ около 1149 г. сочиненіи монаха Германна «О чудесахъ святой Маріи Лаонской» [1]).

Чувственнымъ идеаламъ красоты свѣтскаго исскуства, средніе вѣка противопоставляли въ качествѣ содержанія своей эстетики идеальные образы святыхъ. Главныя дѣйствующія лица христіанскаго искупленія, Христосъ и дѣва Марія, были типическими образцами для средневѣковаго искусства. Различіе тѣлеснаго вида ихъ обоихъ, установленное культомъ и поэзіей, наглядно выражено было и изобразительными искусствами. Внѣшній образъ Христа былъ отрицаніемъ тѣлесной красоты. На основаніи словъ Исаіи, понимаемыхъ въ смыслѣ предсказанія о Мессіи [2]), широко распространено было представленіе о томъ, что внѣшній видъ Христа былъ не красивъ. Образъ Искупителя являлся противоположностью идеальнымъ образамъ боговъ античнаго искусства. Тогда какъ послѣдніе олицетворяли собою отвлеченное представленіе тѣлесной красоты, не выражая въ тоже время въ немъ внутренняго душевнаго міра чувства, все достоинство идеальнаго образа Христа, въ которомъ обезображенное страданіями и ранами тѣло скрывало полноту Божества, перенесено было въ глубину внутренней личности. Рядомъ съ аскетическимъ образомъ Христа стоялъ образъ дѣвы Маріи. Подобно религіозной поэзіи и изобразительное искусство представляло послѣднюю какъ идеалъ женской прелести и красоты. Такимъ образомъ тѣлесный типъ изображеній Маріи представлялъ собою полную противоположность типу Христа. Тѣмъ не менѣе эта идеализація тѣлеснаго образа Маріи не заключала въ себѣ никакого противорѣчія аскетическому принципу средневѣковья, а напротивъ имѣла свой источникъ тоже въ послѣднемъ; ибо, подобно поэзіи, изобразительное искусство лишь для того представляло Марію какъ прекраснѣйшій образъ женщины, чтобы съ особой силой отмѣтить тѣлесную и душевную неприкосновенность дѣвы. Тѣлесная привлекательность и красота были лишь отраженіемъ внутренней, незапятнанной вліяніемъ

[1]) Гл. 7.

[2]) Гл. 53.

міра и грѣхомъ, чистоты Дѣвы. Такимъ образомъ аскетически-сверхчувственая идея средневѣковой религіозности была также и принципомъ, вполнѣ опредѣлявшимъ характеръ художественныхъ изображеній Маріи. И страдальческій образъ Христа и идеальный образъ Маріи,—оба были художественными олицетвореніями аскетически-сверхчувственной идеи.

Трансцендентный типъ этихъ главныхъ фигуръ изобразительнаго искусства развивался и усиливался въ той-же мѣрѣ, какъ и аскетическій принципъ религіознаго міросозерцанія въ области практической жизни. Что касается до изображеній Спасителя, то это усиленіе аскетическаго характера выразилось въ томъ, что искусство все болѣе ограничивалось изображеніями страдающаго, въ особенности распятаго Спасителя, при чемъ страдальческія черты выступали все болѣе замѣтно. Древнехристіанское искусство, подъ вліяніемъ античныхъ понятій о красотѣ, представляло Спасителя въ юношескомъ образѣ и божественномъ величіи, изображая его то въ его учительной дѣятельности, какъ добраго пастыря, то въ его чудотворномъ всемогуществѣ, насыщающимъ голодныхъ, исцѣляющимъ больныхъ, воскрешающимъ умершихъ, или-же возсѣдающимъ на тронѣ или на земномъ шарѣ, окруженнымъ ангелами, апостолами и ветхозавѣтными святыми, съ аттрибутами верховной власти, со скипетромъ въ рукѣ. Искусство каролингско-оттоновскаго періода, по примѣру древнехристіанскаго, также имѣло своимъ предметомъ больше чудесную дѣятельность Спасителя, чѣмъ его страданія [1]). Но въ послѣдующее за тѣмъ время сюжетомъ для произведеній изобразительнаго искусства гораздо чаще избиралась не побѣда Христа надъ міромъ, а его страданіе. Съ этого же времени замѣчается преимущественное стремленіе изображать распятаго Христа. Искусство теперь стремится къ изображенію не столько величія божественнаго, сколько грѣховности и ничтожности всего земного. Даже и въ изображеніяхъ распятаго Спасителя сказалось усиленіе аскетическаго представленія. Болѣе ранніе художники изображали распятаго съ горизонтально протянутыми руками и открытыми глазами безъ всякаго признака страданій. Рана въ боку рѣдко изображается. Такъ какъ ноги большею частію опираются на выдающуюся подставку, то тѣло кажется скорѣе стоящимъ, чѣмъ висящимъ на крестѣ.

[1]) Ср. *A. Springer*, Die deutsche Kunst im zehnten Jahrhundert, въ Westdeutsche Zeitschrift, годъ III, вып. 3.

Изъ орудій мученичества, терновый вѣнецъ всегда отсутствуетъ. Вмѣсто него, часто, особенно въ изображеніяхъ сѣверно-нѣмецкихъ художниковъ, на головѣ Христа надѣта зубчатая королевская корона. Въ отдѣльныхъ случаяхъ даже руки и ноги не прободены гвоздями. Такимъ образомъ, въ старинныхъ изображеніяхъ, благодаря непринужденному и безболѣзненному виду распятаго и отсутствію орудій мученія, на первый планъ выступаетъ скорѣе не страданіе смерти, а добровольная жертва Христа. Послѣдняя является руководящимъ мотивомъ художественныхъ изображеній романскаго періода. Напротивъ, начиная съ тринадцатаго столѣтія, съ развитіемъ готическаго искусства, предметомъ художественнаго изображенія становится Спаситель, насильственно замученный міромъ до смерти. Мѣсто королевской короны занимаетъ терновый вѣнецъ. Голова страдальчески склоняется на сторону, руки и ноги пронзены гвоздями. Все тѣло, начиная съ лица, покрыто струями крови. Оно уже не покоится на подножіи, но виситъ на пробитыхъ сквозь руки и ноги гвоздяхъ. Впечатлѣніе страданія усиливается еще тѣмъ, что тѣло изображено склоненнымъ и низко повиснувшимъ на рукахъ[1]). Распятый предстоитъ передъ глазами людей, какъ напоминаніе объ умерщвленіи плоти, какъ «Signum mortificationis».

Въ обратномъ направленіи съ изображеніемъ Христа развивалось изображеніе типа дѣвы Маріи. Въ то время, какъ сверхчувственный характеръ образа Христа особенно выступаетъ наружу, благодаря усиленію его страдальческихъ чертъ, тотъ же результатъ по отношенію къ Маріи достигался усиленіемъ нѣжности и пріятности ея образа. Старѣйшія, чуждыя техническаго совершенства, изображенія Маріи не даютъ намъ почти никакого понятія о той идеальной красотѣ, которую поэзія приписывала царицѣ небесной. Древне-христіанское искусство изображало Марію приблизительно въ томъ возрастѣ, котораго она достигла согласно преданію,—матроной 40—50 лѣтъ. Искусство романскаго періода до нѣкоторой степени различало отдѣльные ея возрасты, на сколько это ему позволяла его техника. Болѣе развитое технически искусство XIV и XV столѣтій изображаетъ святую дѣву въ образахъ самой нѣжной прелести. Готическое искусство изъяло ее изъ естественныхъ законовъ возраста и

[1]) Ср. *H. Otte*, Handbuch der kirchl. Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters, т. 2. стр. 909 и слѣд.

представляло на всѣхъ ступеняхъ жизни въ образѣ цвѣтущей юности. Въ моментъ своей смерти она оставалась тѣмъ же дѣвственнымъ явленіемъ, какъ и во время благовѣщенія ангела. Такимъ образомъ, то же искусство, которое особенно рѣзко подчеркнуло аскетическій характеръ страдальческаго образа Христа, возвело дѣву Марію на степень идеальнѣйшаго типа дѣвственной красоты.

Въ этомъ развитіи страдальческаго образа Христа и идеальнаго образа Маріи заключался общій ходъ развитія христіанскаго искусства, начиная съ первыхъ временъ христіанства и до готическаго періода включительно, по скольку это искусство ставило себѣ цѣлью все болѣе и болѣе строгое проведеніе трансцендентной идеи. Отреченіе отъ міра было закономъ для изобразительнаго искусства, какъ и для вѣры и знанія. Эстетическій идеалъ среднихъ вѣковъ состоялъ поэтому исключительно во внутреннихъ качествахъ. «Христосъ, невидимый женихъ», говорилъ Бернардъ Клервосскій своимъ сестрамъ-монахинямъ, «требуетъ не внѣшней, а внутренней красоты. Поэтому старайся понравиться Христу красотою не плоти, а сердца»[1]). Изобразительное искусство заботилось не о красивыхъ формахъ тѣла, а о выраженіи религіознаго чувства. Даже тамъ, гдѣ искусство старалось изобразить красивыя формы, послѣднія не были сами себѣ цѣлью, но только средствомъ для выраженія религіозной мысли. Предметомъ художественнаго изображенія являлась не чувственная красота тѣла, а внутренняя красота души. Закономъ изобразительнаго искусства была не чувственная гармонія тѣлесныхъ формъ, а божественная гармонія души. Исходя изъ этого принципа душевной красоты, искусство въ изображеніи фигуръ не стремилось къ чувственной вѣрности природѣ. Какъ обычная житейская мораль, такъ и изобразительное искусство особенно боязливо избѣгало наготы. Страннымъ образомъ этотъ страхъ передъ наготой нашелъ себѣ выраженіе и въ жизни. Многіе христіанскіе отшельники со страхомъ избѣгали всякаго омовенія, даже омовенія ногъ, чтобы не обнажать своего тѣла. Благочестивыя монахини содрогались при произнесеніи слова баня, потому что онѣ при этомъ должны были вспоминать о голыхъ тѣлахъ. Юноша Нарциссъ влюбился въ свою собственную красоту, увидавши свое тѣло въ зеркальной поверхности

[1]) De modo bene vivendi, гл. 9.

воды [1]); христіанскій отшельникъ Аммонъ обратился къ ангелу съ просьбой перенести его черезъ рѣку, чтобы ему не пришлось раздѣваться. Изученіе нагого тѣла, это жизненное условіе всякаго искусства, стремящагося къ вѣрности природѣ, казалось религіозному духу среднихъ вѣковъ столь же грѣховнымъ, какъ для медицины того времени изученіе анатоміи человѣческаго тѣла. Поэтому какъ живопись, такъ и скульптура опутывали свои изображенія многочисленными складками широкихъ одеждъ, чтобы по возможности скрыть формы тѣла. Не внѣшнія формы, а внутреннія добродѣтели были настоящимъ предметомъ художественнаго изображенія. Бернгардъ Клервосскій описываетъ аскетическій идеалъ красоты христіанской дѣвицы въ словахъ, которыя до извѣстной степени могутъ служить объясненіемъ къ средневѣковымъ изображеніямъ человѣческихъ фигуръ. «Многолюбимая сестра», говоритъ онъ, обращаясь къ монахинямъ своего ордена, «удручай свое тѣло воздержаніемъ, постись и воздерживайся отъ пищи. Да будутъ щеки твои блѣдны, а не красны; тѣло твое да будетъ худощаво, а не полно; ѣсть ты должна столько, чтобы всегда быть голодной [2])».

Сообразно съ отвергавшими чувственную природу жизненными правилами аскетовъ искусство изображенія человѣческихъ фигуръ часто находилось въ рѣзкомъ противорѣчіи съ природой. Фигуры каролингско-оттоновскаго періода отличались тонкостью ногъ и лодыжекъ и большими ступнями. Положеніе тѣла, головы, рукъ и ногъ было также нарисовано большею частью невѣрно. Нерѣдко, особенно въ готическомъ искусствѣ, фигуры изображены неестественно худыми и тонкими. Даже изображеніямъ на печатяхъ, которыя гораздо болѣе приближались къ натуральнымъ формамъ тѣла, все же предпочитали придавать болѣе длинныя и тонкія пропорціи, чѣмъ бываетъ въ природѣ. Правда, что такія печати, какъ принадлежавшая графинѣ Пиронеттѣ фонъ Арнсбергъ, относящаяся къ 1279 году, или печать графини Маргариты Клевской [3]) 1315 года, на которыхъ верхняя часть фигуры отъ головы до бедеръ занимаетъ только третью часть всей длины тѣла, являются лишь единичными. Но если такое выдающееся противорѣчіе вѣрности природѣ, не

[1]) *Овидій*, Метаморф., III, 416 и сл.

[2]) De modo bene vivendi, гл. 24.

[3]) На одномъ документѣ монастыря Мееръ, въ государст. архивѣ въ Дюссельдорфѣ.

могло не быть рѣдкимъ, то по крайней мѣрѣ къ такимъ пропорціямъ подходили очень близко. Даже когда на печати изображены сидящія фигуры, то имъ старались придать худое и тонкое сложеніе. Только на такихъ печатяхъ это достигалось обратнымъ способомъ, т. е. тѣмъ, что удлинняли сверхъ натуральной мѣры не нижнюю часть тѣла, какъ у стоящихъ фигуръ, а верхнюю. Тронныя печати высшихъ прелатовъ такъ же, какъ и конныя печати свѣтскихъ владѣтельныхъ князей, представляютъ этому многочисленныя иллюстраціи, какъ напр. печать Вернера, протоіерея церкви св. Гереона въ Кельнѣ, относящаяся къ 1267 году[1]), далѣе конная печать графини Ирмгарды фонъ деръ Маркъ, 1291 года, на которой длина ногъ равняется только третьей части всего тѣла[2]), наконецъ конная печать герцога Іоганна II лотарингско-брабантскаго 1315 года[3]), изображающая его молодымъ мальчикомъ. Худоба средневѣковыхъ фигуръ еще усиливается, но не зависитъ, исключительно отъ длинныхъ одеждъ того времени.

Такое невѣрное изображеніе тѣлесныхъ формъ происходило не столько отъ неумѣлой техники, сколько отъ той же трансцендентной эстетики, которая, отрицая изученіе природы, не выполняла перваго условія правильнаго изображенія и стремилась только къ одухотворенію всего матеріальнаго. Нельзя также не признать, что именно черезъ эту неправильность достигалось то, свойственное средневѣковымъ изображеніямъ человѣческихъ фигуръ, нѣжное духовное выраженіе, которое собственно и составляло задачу художника. Всего больше нарушеніе естественныхъ пропорцій съ одной стороны и глубина душевнаго выраженія съ другой свойственны готическому искусству. Изображеніе человѣческихъ фигуръ на столько было подчинено религіозной идеѣ, что личный характеръ совершенно исчезъ въ немъ. Поэтому ощущеніе индивидуальности или вовсе не имѣло мѣста въ этихъ изображеніяхъ, или лишь въ самой малой степени. Подобно тому какъ исторія, легенда и драматическая поэзія представляли церковныхъ святыхъ въ столь общихъ и сходныхъ чертахъ, что они являлись не въ видѣ индивидуальныхъ лично-

[1]) На одномъ, находящемся въ Дюссельдорфскомъ государственномъ архивѣ, документѣ апостолической миссіи въ Кельнѣ, № 281.

[2]) Ср. Вестфальскія средневѣковыя печати, 1 тетр., 1 отд., табл. 10, печать 5.

[3]) Дюссельдорфс. госуд. архивъ, Гейнсбергъ—Левенбергъ, № 4.

стей, но лишь въ видѣ общихъ типовъ церковной системы, изобразительное искусство тоже было далеко отъ того, чтобы рѣзко очерчивать индивидуальные характеры отдѣльныхъ личностей. Напротивъ, и для изобразительнаго искусства весь интересъ заключался лишь въ томъ, чтобы представить религіозную идею изображаемаго дѣйствія въ самомъ общемъ абстрактномъ ея выраженіи. Поэтому живописцы въ своихъ картинахъ не пользовались пластическимъ дѣйствіемъ свѣта и тѣни, а рисовали только контуры и за тѣмъ ихъ раскрашивали; такой способъ былъ вполнѣ достаточенъ для ихъ цѣлей и сохранился до четырнадцатаго столѣтія. Живопись тѣмъ болѣе могла довольствоваться такимъ способомъ, что вслѣдствіе поставленныхъ ей религіозныхъ ограниченій, она въ классическій періодъ среднихъ вѣковъ занималась преимущественно стѣнными картинами, требовавшими по характеру своему лишь простой и плоской обработки. Кромѣ того искусство уже и потому имѣло мало поводовъ къ пластической обработкѣ своего матеріала, что оно предпочитало давать своимъ картинамъ не ландшафтный или архитектурный фонъ, а гладкій, одноцвѣтный или золотой. Искусство не имѣло основанія примѣнять реалистическій фонъ для картинъ, потому что его интересовало исключительно выразить трансцендентныя отношенія его сюжета, а не отмѣтить его связь съ земными предметами. Тотъ-же религіозный характеръ искусства былъ также причиною и того, что для него въ теченіи цѣлыхъ вѣковъ оставалась почти неизвѣстною труднѣйшая задача всякаго еще неразвитаго искусства,—изображеніе пространственной глубины. Какъ пластическій характеръ живописи, такъ и художественное единство ея изображеній были подчинены религіозной идеѣ. Художникъ болѣе старался вѣрно выразить послѣднюю, согласно съ легендарнымъ или библейскимъ разсказомъ, чѣмъ изобразить въ видѣ цѣльнаго, замкнутаго въ себѣ, дѣйствія. Подобно тому, какъ въ драматической поэзіи дѣйствія слѣдовали подъ рядъ одно за другимъ, при чемъ послѣдовательность сценъ не находилась въ зависимости отъ единства сочиненія, точно также и въ изобразительномъ искусствѣ художникъ по той-же причинѣ нерѣдко соединялъ вмѣстѣ на одной картинѣ самые разнообразные моменты исторіи христіанскаго искупленія.

Изобразительное искусство разрабатывало тѣ-же мотивы и въ той-же формѣ, какъ и драматическое. Для того и другаго высшимъ закономъ художественнаго творчества было не пластическое

изображеніе характеровъ, а равно и не единство дѣйствія, а трансцендентная идея христіанской исторіи спасенія. Какъ идеальные образы античнаго искусства представляли собою общіе типы чувственной красоты, такъ идеальные образы средневѣковаго искусства воплощали въ себѣ общіе типы міроотрицающаго аскетизма. Поэтому живописныя изображенія человѣческихъ фигуръ были такъ же далеки отъ дѣйствительной анатоміи человѣческаго тѣла, какъ и изображаемые драматическимъ искусствомъ характеры далеки отъ дѣйствительной жизни человѣческой души.

Такимъ образомъ трансцендентный принципъ средневѣковаго міровоззрѣнія послужилъ въ искусствѣ, какъ и въ другихъ областяхъ средневѣковой культуры, основаніемъ іерархіи. Исключеніе свѣтскаго содержанія и пользованіе однимъ лишь религіознымъ матеріаломъ имѣло своимъ послѣдствіемъ то, что изобразительное искусство, такъ же, какъ и поэзія, съ девятаго по тринадцатое столѣтіе находилось исключительно въ рукахъ церкви. Какъ за этотъ періодъ времени не извѣстно ни одного свѣтскаго поэта, такъ неизвѣстно и ни одного свѣтскаго художника. И это давало духовенству тѣмъ большую возможность проводить въ искусствѣ свой іерархическій идеалъ. Это соотношеніе между аскетическимъ и іерархическимъ принципами всего яснѣе выразилось въ томъ искусствѣ, которое въ классическомъ періодѣ среднихъ вѣковъ получило наибольшее значеніе, и принципы котораго въ отношеніи формъ господствовали надъ всѣмъ изобразительнымъ искусствомъ,—въ архитектурѣ.

Первою формою христіанской церкви была заимствованная у древности базилика. За тѣмъ, когда клиръ отдѣлился отъ міранъ въ качествѣ особаго хранителя слова Божія, и когда христіанскій культъ получилъ большее развитіе, античная форма базилики была преобразована согласно съ этими новыми условіями. Абсидъ, въ которомъ помѣщались алтарь и духовенство, и который такимъ образомъ составлялъ особую святыню церкви, былъ со времени основанія Константиномъ Великимъ базилики св. Петра въ Римѣ, отдѣленъ отъ главнаго корпуса вставленнымъ между ними такъ называемымъ поперечнымъ кораблемъ и приподнятъ на нѣсколько ступеней выше послѣдняго. Эта форма базилики, введенная со времени Константина Великаго, заключаетъ въ себѣ идею церковной архитектуры въ ея болѣе раннемъ видѣ, не получившемъ еще полнаго развитія. Идея избраннаго священства нашла, черезъ измѣненіе античной схемы, въ первый

разъ свое выраженіе въ христіанской архитектурѣ. Романскій художественный стиль продолжалъ развитіе церковной архитектуры въ этомъ-же направленіи. Распространившееся на западѣ между десятымъ и одинадцатымъ вѣками аскетическое душевное настроеніе, положившее основаніе міродержавному могуществу церкви, привело также и къ болѣе блестящему внѣшнему представительству церкви и къ приданію художественнаго вида зданіямъ, посвященнымъ религіозному культу. До этого времени они строились большею частью изъ дерева, теперь деревянныя постройки были постепенно замѣнены каменными, которымъ придана была новая самостоятельная художественная форма. «Съ 1003 года», писалъ клюнійскій монахъ Рудольфъ Глаберъ, «почти по всей землѣ, особенно-же въ Италіи и Галліи, начали возобновлять церковныя постройки».—«Тогда вѣрующіе перестроили, улучшивъ ихъ, почти всѣ церкви въ епископскихъ резиденціяхъ, а также монастыри и менѣе значительныя молитвенныя зданія» [1]). Въ Римѣ для этой цѣли употребляли накопившійся въ огромномъ количествѣ матеріалъ античныхъ художественныхъ построекъ [2]). Германія тоже участвовала въ этой усиленной дѣятельности церковной архитектуры. Анонимный газеридскій монахъ разсказываетъ объ эйхштедской эпархіи, что въ ней при епископѣ Герибертѣ, управлявшемъ ею въ 1022—42 годахъ, начали въ первый разъ ломать старыя церкви и на ихъ мѣстѣ строить новыя [3]). Конрадъ II построилъ церковь аббатства въ Лимбургѣ въ Гардтѣ и церковь св. Іоанна въ Шпейерѣ. Въ его-же царствованіе начата постройка шпейерскаго собора. Новая художественная форма, называемая романскою, но выработанная преимущественно нѣмецкимъ духовенствомъ, постепенно замѣнила сохранившуюся въ базиликѣ плоскую кровлю высоко приподнятымъ сводомъ и еще больше возвысило, чѣмъ было до тѣхъ поръ, помѣщеніе хора. Затѣмъ въ алтарѣ позади престола устроена была нѣсколько возвышенная каменная стѣнка, черезъ которую эта часть святилища приподнята была еще нѣсколько выше. Такъ какъ на хорахъ помѣщалось духовенство, а въ кораблѣ міряне, то въ архитектурныхъ отношеніяхъ хора и корабля выражалось отношеніе церкви и міра еще явственнѣе, чѣмъ въ древнехристіанской базиликѣ. Какъ клиръ въ силу своего

[1]) Hist., lib. III, 4, у *Duchesne*, Hist. Francor. script., т. IV, стр. 27 и 28.
[2]) *Arnold*, De S. Emmeramo, кн. II, 34; M. G., IV, 567.
[3]) De episc. Eichstetens., гл. 29; M. G., VII., 261.

божественнаго служенія стоялъ выше міра, такъ и хоры образовали помѣщеніе, обособленное отъ церковнаго корабля и выше его лежащее.

Но наиболѣе законченное художественное выраженіе идея церковнаго государства божія получила въ готикѣ. Въ ней оба направленія церкви получили высшее свое развитіе. Отрицаніе матеріальныхъ условій въ стилѣ и техникѣ было руководящей идеей готическаго искусства. Своими пространственными пропорціями и своей системой сводовъ она достигла того, что казалось, будто оно побѣдоносно преодолѣло земную тяжеловѣсность матеріи. На самомъ узкомъ основаніи старалось оно строить какъ можно выше. Система сводовъ готическихъ церковныхъ зданій кажется не лежащей на пилястрахъ, какъ въ романскихъ постройкахъ, но продолжающей ихъ восходящее направленіе въ видѣ легко взлетающей вверхъ линіи. Тоже можно сказать и объ аркахъ, которыя въ своемъ закругленіи тоже постоянно сохраняютъ вертикальное направленіе. Необыкновенная легкость архитектуры еще значительно усиливалась вслѣдствіе стремленія получить возможно большее освѣщеніе внутренняго пространства. Въ стѣнахъ продѣлывалось такое множество и такихъ высокихъ оконъ, что приходилось внѣшнія стѣны боковыхъ частей зданія поддерживать контрфорсами, соединенными посредствомъ раскосныхъ подпорокъ со стѣнами центральной части зданія, чтобы такимъ способомъ снова усилить ослабленную силу сопротивленія стѣнъ. Удачнаго выполненія очень сложныхъ строительныхъ комбинацій, вызывавшихся этимъ стремленіемъ къ возможному облегченію взаимодѣйствія массъ, готическая архитектура могла достигать посредствомъ остроумныхъ математическихъ разсчетовъ. Тотъ же стремящійся освободиться отъ всѣхъ земныхъ условій духъ, который проявляется въ стилѣ, выступаетъ и въ техникѣ. Готическое искусство распоряжалось своимъ матеріаломъ такимъ способомъ, который совершенно противенъ природѣ этого матеріала: филигранная работа башенъ, пронизанныя отверстіями стѣны галерей и тонкая работа оконныхъ колонокъ скорѣе соотвѣтствовали-бы природѣ дерева или металла, чѣмъ грубаго каменнаго матеріала.

Какъ аскетическое, такъ и іерархическое направленіе церкви развилось въ готическомъ исскуствѣ еще далѣе, чѣмъ въ романскомъ. Хотя съ уничтоженіемъ крипты хоръ помѣщался не столь высоко какъ въ церквахъ романскаго стиля, однако значеніе его

выставлялось еще болѣе. Отъ церковнаго корабля онъ былъ отдѣленъ балюстрадой, такъ что обособленіе клира отъ мірянъ оставалось въ своей силѣ, какъ и ранѣе, не смотря на менѣе высокое положеніе хора. Въ ширину и въ глубину помѣщеніе хора увеличилось. Оно было окружено обходомъ и рядомъ капеллъ и освѣщалось разноцвѣтнымъ свѣтомъ изъ оконъ съ разрисованными стеклами. Надъ алтаремъ былъ устроенъ навѣсъ, представлявшій собою, благодаря своей значительной величинѣ и блестящимъ украшеніямъ, центральный пунктъ всего внутренняго пространства. И все зданіе стремилось къ хорамъ, какъ къ пункту, составлявшему его цѣль. Бѣгство отъ чувственнаго міра было также и въ изобразительномъ искусствѣ источникомъ іерархическаго могущества.

Но какъ ни значительно было вліяніе религіозной идеи на изобразительное искусство, все же послѣднее по своему объему существенно выходило за узкія границы первой. И въ области изобразительнаго искусства тоже замѣчалось стремленіе къ освобожденію изъ тѣснаго круга религіозной идеи. Послѣдняя не была въ состояніи совершенно поработить себѣ художественное творчество, такъ что и въ области изобразительнаго искусства оставалось замѣтное разстояніе между идеаломъ и дѣйствительностью христіанскаго государства божія. И здѣсь очарованіе чувственной природы оказывалось временами сильнѣе строгой логики міроотрицающей идеи. Въ то время какъ послѣдняя допускала только изображеніе религіозныхъ предметовъ, образованность, опиравшаяся главнымъ образомъ на античную поэзію, требовала также и изображенія свѣтскихъ мотивовъ.

Правда, кругъ свѣтскаго искусства былъ все-таки очень ограниченнымъ. Области, наиболѣе разработываемыя новѣйшимъ искусствомъ,—ландшафтная и жанровая живопись,—оставались для него совершенно чуждыми. Однако, причина такого ограниченія лежала не столько въ сопротивленіи, оказываемомъ религіозной идеей, сколько въ неразвитости культурныхъ отношеній, которымъ была еще совершенно чужда потребность изображенія природныхъ и общественныхъ явленій. Напротивъ, портретное искусство было извѣстно, хотя впрочемъ тоже лишь въ очень ограниченномъ и несовершенномъ видѣ. Личныя чувства живыхъ людей другъ къ другу, или живыхъ къ умершимъ, были на столько сильны, что отрицавшее изученіе природы трансцендентное направленіе искусствъ не могло совершенно истребить желанія

имѣть портреты любимыхъ и уважаемыхъ личностей. То обстоятельство, что портретное искусство ограничивалось исключительно тѣснымъ кругомъ высокопоставленныхъ свѣтскихъ или духовныхъ особъ, имѣло свое основаніе въ общественныхъ условіяхъ того времени. Но и въ этомъ маленькомъ кругу, оставшемся для портретнаго искусства, послѣднее примѣнялось во всякомъ случаѣ преимущественно съ практическими цѣлями. Раньше всего и чаще всего портретныя изображенія употреблялись на печатяхъ и монетахъ владѣтельныхъ особъ. Въ этихъ случаяхъ однако онѣ служили не столько цѣли сохраненія памяти объ извѣстномъ лицѣ, сколько общественнымъ и экономическимъ цѣлямъ. Этими практическими цѣлями изображеній на печатяхъ и монетахъ объясняется и то, что для нихъ требовалось не живое индивидуальное сходство, а самое большее общее типическое сходство. Художникъ довольствовался общей вѣрной передачей тѣлосложенія, возраста, формъ бороды даннаго лица. Въ этихъ изображеніяхъ главной задачей художника было не вѣрное дѣйствительности воспроизведеніе внѣшняго вида царствующаго короля, князя или епископа, а только выраженіе его общественнаго, должностнаго характера, такъ какъ практическія цѣли только этого отъ него и требовали. Поэтому даже и на печатяхъ, большая поверхность которыхъ дѣлала ихъ болѣе чѣмъ монеты приспособленными къ выполненію болѣе отчетливыхъ изображеній, съ особой торжественностью выставлялись аттрибуты сана или званія изображаемыхъ. Для этого-же въ одиннадцатомъ и двѣнадцатомъ вѣкахъ на печатяхъ исчезаютъ грудныя изображенія, образцами которыхъ были античныя монеты и геммы, и вмѣсто нихъ вводятся, сначала на королевскихъ печатяхъ, а потомъ и на печатяхъ епископовъ, тронныя изображенія, гораздо менѣе удобныя для портретированія. Послѣднія представляли королей и епископовъ во весь ростъ, сидящими на тронѣ, съ аттрибутами ихъ власти, такъ что средневѣковая художественная техника совершенно лишена была возможности выразить въ уменьшенныхъ изображеніяхъ головы портретное сходство. Кромѣ того, задача изобразить сходные съ дѣйствительностью портреты извѣстныхъ лицъ на печатяхъ или монетахъ требовала для своего выполненія уже очень развитаго портретнаго искусства, такъ какъ изображеніе портретовъ на металлическихъ клеймахъ печатей и монетъ должно было быть несравненно труднѣе, чѣмъ на пергаментѣ, деревянной доскѣ или оштукатуренной стѣнѣ.

Притомъ сходныя съ дѣйствительностью изображенія на печатяхъ и монетахъ предполагали раньше существованіе хорошихъ рисованныхъ портретовъ, такъ какъ разумѣется художникъ могъ переносить изображеніе на металлъ не прямо съ натуры, а только съ рисунка. Единственные случаи, когда индивидуальное портретное изображеніе представляется по крайней мѣрѣ возможнымъ,—это многія печати Штауфена Фридриха II, отпечатки которыхъ еще часто встрѣчаются на документахъ этого императора. Изображенія лица на двухъ изъ нихъ, относящихся къ первымъ годамъ царствованія Фридриха II, на сколько по крайней мѣрѣ можно судить по оставшимся болѣе или менѣе попорченнымъ отпечаткамъ, отличаются такой натуральной, жизненной юностью, что художественное выполненіе ихъ вполнѣ могло-бы подтвердить сказанное предположеніе. Однако эти изображенія не вполнѣ согласуются съ сужденіями современниковъ о внѣшнемъ видѣ Фридриха II. Въ то время, какъ нѣкоторые современные Фридриху хроникеры, не останавливаясь особенно на описаніи его лица, изображаютъ его какъ личность по внѣшнему виду незначительную, сказанныя печати представляютъ Штауфена человѣкомъ необыкновенной красоты [1]). Во всякомъ случаѣ искусство въ этихъ сдѣланныхъ съ практическими цѣлями изображеніяхъ, было очень далеко отъ намѣренія достичь вѣрности природѣ, такъ какъ и здѣсь настоящимъ предметомъ изображенія была не личность сама по себѣ, а ея оффиціальный характеръ.

Кромѣ того портреты встрѣчаются въ иллюстрированныхъ рукописяхъ и въ отдѣльныхъ случаяхъ въ живописи на стеклѣ. И въ этихъ случаяхъ они ограничивались изображеніемъ высокопоставленныхъ личностей. Рисунки представляютъ королей, папъ, епископовъ, аббатовъ въ моментъ какого нибудь историческаго или выдуманнаго дѣйствія, но и здѣсь, какъ и на печатяхъ, художникъ столь-же мало заботился о томъ, чтобы дать вѣрное дѣйствительности изображеніе. Рисунки всегда состоятъ изъ слишкомъ бѣглыхъ набросковъ, чтобы художникъ могъ разсчитывать передать въ нихъ портретное сходство. Напротивъ, живописецъ, какъ и рѣзчикъ печатей, имѣлъ въ виду лишь выразить высокое духовное или свѣтское значеніе изображаемой имъ личности. Въ лучшемъ случаѣ художникъ старался воспро-

[1]) Ср. *C. Winkelmann*, Philipp von Schwaben и т. д., т. 2, стр. 91, примѣч. 1.

извести общее впечатлѣніе, произведенное на него данной личностью. Во многихъ случаяхъ изображеніе является продуктомъ совершенно свободной фантазіи художника. Да и непривыкшій къ вѣрному природѣ, правильному рисунку глазъ художника съ трудомъ могъ-бы вѣрно схватить и воспроизвести образъ человѣческаго лица. Одинъ изъ наиболѣе извѣстныхъ примѣровъ такихъ иллюстрацій представляетъ собою относящаяся къ началу четырнадцатаго столѣтія хроника de passagiis in terram sanctam, которая даетъ изображенія почти всѣхъ выдающихся участниковъ крестовыхъ походовъ. Бѣглыя, дѣтской рукой набросанныя очертанія указываютъ на то, что художникъ, уже по условіямъ времени стоявшій далеко отъ исторически извѣстныхъ личностей крестовыхъ походовъ, вовсе не думалъ о томъ, чтобы дать сколько нибудь вѣрные дѣйствительности портреты. Тоже можно сказать объ акварельныхъ рисункахъ въ Codex Balduineus, исполненныхъ по заказу Балдуина, архіепископа Трирскаго, и изображающихъ римскій походъ Генриха VII. Отсутствіе вѣрной дѣйствительности характеристики поражаетъ здѣсь тѣмъ болѣе, что художникъ былъ современникомъ и даже очень вѣроятно очевидцемъ иллюстрированныхъ имъ событій.

Совершенно тоже относится и къ надгробнымъ памятникамъ, на которыхъ умершіе изображены во весь ростъ. Они не могли быть скопированы съ вѣрныхъ натурѣ портретовъ, такъ какъ послѣднихъ или вовсе не было, или они существовали только въ вышеописанной формѣ. Поэтому они могли дѣлаться только по воспоминанію, какое художникъ имѣлъ объ умершемъ и, слѣдовательно, подобно прочимъ портретамъ, могли въ лучшихъ случаяхъ достигнуть лишь общаго, типическаго сходства. Они безъ сомнѣнія имѣли своею цѣлью дать наглядное пластическое выраженіе бывшей на памятникѣ надписи, указывавшей имя и родъ умершаго.

Однако мы имѣемъ по крайней мѣрѣ одинъ, дошедшій до насъ черезъ С-тъ Галленскую хронику, примѣръ дѣйствительнаго, вѣрнаго природѣ портрета. Оригиналомъ его была племянница Оттона I, красавица Гедвига Швабская, которая будто-бы была изображена по порученію греческаго императора греческимъ евнухомъ-живописцемъ. Художникъ имѣлъ въ виду сдѣлать вѣрное изображеніе съ натуры. «Онъ внимательно смотрѣлъ на нее, говоритъ хроникеръ, чтобы нарисовать изображеніе дѣвицы

какъ можно болѣе похожимъ для передачи своему господину» [1]). Впрочемъ, герцогиня сдѣлала тщетными эти старанія изъ нерасположенія къ своему греческому жениху. Но изображеніе Гедвиги Швабской было въ теченіе многихъ вѣковъ единственнымъ исторически удостовѣреннымъ опытомъ снимания портрета съ натуры. Да и оно, какъ уже выше сказано, было выполнено не западнымъ, а греческимъ художникомъ и по порученію греческаго императора. Правда, Титмаръ Мерзебургскій разсказываетъ, что императоръ Оттонъ II подарилъ магдебургскому собору книгу, въ которой находились изображенія его и императрицы Теофану, сдѣланное золотомъ [2]). Ближайшаго объясненія словъ «сдѣланное золотомъ (in gold gebildet)» лѣтописецъ не даетъ; но уже изъ нихъ видно, что и въ этомъ случаѣ рѣчь шла столь-же мало о дѣйствительномъ портретѣ, какъ и въ изображеніяхъ на печатяхъ того-же императора. Изъ болѣе поздняго періода среднихъ вѣковъ мы имѣемъ впрочемъ многія изображенія, которыя даютъ возможность предполагать, что въ нихъ болѣе вѣрно переданы черты соотвѣтствующихъ личностей. Таковы напр. статуя Генриха Льва, его-же и его жены Матильды, надгробный памятникъ въ брауншвейгскомъ соборѣ, надгробный памятникъ Рудольфа Габсбургскаго въ Шпейерѣ и др. Едва-ли однако можно предполагать, что въ этихъ изображеніяхъ достигнуто дѣйствительное портретное сходство, такъ какъ они были сдѣланы послѣ смерти соотвѣтствующихъ лицъ и поэтому несомнѣнно только по памяти. Памятникъ Генриха Льва вѣроятно даже былъ воздвигнутъ только въ серединѣ тринадцатаго столѣтія. Сдѣланный изъ бѣлаго мрамора, находящійся въ Пизѣ надгробный памятникъ умершаго въ 1313 году императора Генриха VII отличается также индивидуальнымъ, жизненнымъ характеромъ. И однако онъ былъ сдѣланъ художникомъ Тино да Гамайно много лѣтъ спустя послѣ смерти императора; поэтому, такъ какъ художникъ не имѣетъ въ виду настоящаго портрета, то предположеніе о сходствѣ не поддается провѣркѣ. Все-же черты лица въ этихъ изображеніяхъ указываютъ уже на старательное изученіе природы и на несомнѣнное желаніе достичь индивидуальнаго сходства, такъ что въ нихъ являются выполненными всѣ необходимыя условія портретнаго искусства и если

[1]) Cas. S. Galli, гл. 90.
[2]) M. G., III, 758.

не вполнѣ достигается намѣченная цѣль, то это зависѣло уже только отъ случайныхъ причинъ.

Если такимъ образомъ портретное искусство было вообще еще очень несовершенно и если подъ вліяніемъ обусловливавшей духъ времени религіозной идеи оно лишь въ исключительныхъ случаяхъ стремилось къ достиженію своего главнаго жизненнаго условія, вѣрности природѣ, то все-же самое его существованіе уже доказывало, что средневѣковое искусство вовсе не перешло сполна къ цѣлямъ, поставленнымъ ему религіозной идеей.

Какъ отдѣльныя высокопоставленныя или знаменитыя личности, такъ и великія историческія событія представляли слишкомъ большой интересъ для того, чтобы ихъ художественное изображеніе могло быть совсѣмъ исключено логикой религіозной идеи. Поэтому и историческія изображенія также не были неизвѣстны среднимъ вѣкамъ, какъ и портретное искусство. Во всякомъ случаѣ, впрочемъ, вліяніе религіознаго духа было на столько сильно, что такія изображенія оставались чрезвычайно рѣдкими. Тѣмъ не менѣе почти каждое столѣтіе среднихъ вѣковъ оставило воспоминаніе объ отдѣльныхъ примѣрахъ историческаго искусства. Такъ Карлъ Великій, бывшій любителемъ свѣтской поэзіи, любилъ также и свѣтскую живопись. Стѣны своихъ дворцовъ въ Аахенѣ и Ингельгеймѣ онъ распорядился изукрасить изображеніями своихъ великихъ подвиговъ. Стоколонный дворецъ въ Ингельгеймѣ заключалъ въ себѣ, кромѣ цикла изображеній изъ ветхаго и новаго завѣта, также рядъ изображеній изъ свѣтской исторіи отъ временъ Нина до Карла, о которыхъ Эрмольдъ Нигеллусъ разсказываетъ съ такой многословной риторической фразеологіей въ своемъ похвальномъ стихотвореніи Людовику Благочестивому. Король Генрихъ I также велѣлъ написать въ своемъ Мерзебургскомъ дворцѣ картину, изображавшую его побѣду надъ венграми [1]). Англійская королева Матильда, жена Вильгельма Завоевателя, велѣла выткать на большомъ коврѣ, сработанномъ въ Бажё подвигъ своего мужа—завоеваніе Англіи. Гвидо Болоньскій заказалъ въ 1177 г. написать нѣсколько картинъ изъ жизни своего родоначальника Эцелія [2]). Жена короля Генриха III, Англійскаго, въ серединѣ тринадцатаго столѣтія велѣла

[1]) *Otto Frising.*, Chron., l. VI, 18.

[2]) Verci Eccl. I, 55.

украсить комнату своего дворца въ Ноттингамѣ живописными изображеніями дѣяній Александра Великаго. Еще болѣе широкое развитіе свѣтская историческая живопись получила вслѣдствіе крестовыхъ походовъ, произведшихъ такой сильный переворотъ въ западной Европѣ. Такъ императоръ Генрихъ VI, если вѣрить въ этомъ случаѣ поэтическому сочиненію его современника Петра де-Эбуло, украсилъ стѣны своего дворца не только картинами изъ ветхозавѣтныхъ сказаній, но и изображеніемъ крестоваго похода, совершеннаго его отцомъ Фридрихомъ I. Выступленіе его въ крестовый походъ, переходъ войска по лѣсу, свиданіе съ венгерскимъ королемъ и съ греческимъ императоромъ Исаакомъ, осада Константинополя, сраженіе при Коніи и смерть Фридриха въ Салефѣ были сюжетами этихъ картинъ. Правда, авторъ вовсе не указываетъ, гдѣ былъ описываемый имъ дворецъ, такъ что, пожалуй, можно сомнѣваться, существовали-ли эти картины когда нибудь въ дѣйствительности [1]). Раскрашенныя иллюстраціи, находящіяся въ рукописяхъ того времени, тоже представляютъ собою опыты изображенія отдѣльныхъ выдающихся событій этихъ крестовыхъ походовъ. Даже живопись на стеклѣ пользовалась иногда сюжетами, взятыми изъ нихъ-же. Расписанныя стекла въ Сенъ-Дени, которыя были изготовлены вѣроятно уже около конца одиннадцатаго вѣка, изображаютъ между прочимъ боевыя сцены между рыцарями войска крестоносцевъ и сарацинами. Конечно такое содержаніе было очень близко къ религіозной мысли церкви, такъ какъ и самыя эти битвы совершались прежде всего ради служенія ей.

Свѣтское чувство въ искусствѣ было на столько живо, что оно не только упражнялось на свѣтскихъ сюжетахъ, но даже вносило свѣтскіе мотивы въ религіозное искусство или превращало религіозные мотивы въ свѣтскіе. Фантазія художника на столько покрывала собою традиціи церковной символики, что послѣднія почти совершенно исчезали подъ выдумками перваго. Странные образы, изобрѣтенные вначалѣ въ монастырскихъ залахъ клюнійцевъ, вторглись затѣмъ и въ художественныя украшенія домовъ Божіихъ. Полузакрытые листьями и завитками капителей, фризовъ и арокъ, всѣ эти чудовища древнихъ памятниковъ искусства являлись въ видѣ нѣсколькихъ животныхъ

[1]) *Petrus de Ebulo*, издан. E. Винкельманна. Издатель считаетъ эти картинныя изображенія за результатъ фантазіи сочинителя.

тѣлъ, выходящихъ изъ одной головы или соединенныхъ между собою человѣческихъ и животныхъ тѣлъ центавровъ и сиренъ. Обезьянами, кобальдами и другими не менѣе чѣмъ символическими фигурами были украшены сидѣнья на хорахъ. Юморъ художника находилъ даже въ орнаментальной обстановкѣ церкви и богослужебной утвари мѣсто для цѣлыхъ сценъ изъ эзоповыхъ басенъ или изъ древнегерманскаго животнаго эпоса. Правда, что многія изъ этихъ фигурныхъ изображеній могли быть первоначально понимаемы въ смыслѣ религіозныхъ символовъ, напр. охотничьи сцены могли изображать собою обращеніе грѣшниковъ. Но постепенно онѣ теряли всякое символическое значеніе и наконецъ служили просто украшеніями. Что подобныя изображенія вовсе не всегда признавались за символическія, доказывается вышеприведенными словами Бернарда Клервосскаго о художественныхъ работахъ клюнійцевъ [1]).

Такимъ образомъ, если религіозные сюжеты и составляли преобладающее содержаніе средневѣковаго искусства и его классическое значеніе и основывается на его религіозныхъ твореніяхъ, то и свѣтскія уклоненія имѣли для себя все-же достаточно широкій просторъ. Во всякомъ случаѣ проходящее черезъ все средневѣковье противорѣчіе между тѣмъ и этимъ міромъ, оставило по себѣ глубокій слѣдъ и въ изобразительномъ искусствѣ.

---

[1]) Ср. *Otte*, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters, 2 й отд., стр. 877, прим. 4.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Религіозный духъ среднихъ вѣковъ безусловно отрицалъ всю свѣтскую культуру, ставя на ея мѣсто божественныя установленія церкви. По своей идеѣ церковь не была,—какъ она утверждала, не сознавая своихъ собственныхъ цѣлей,—опорой свѣтскаго образованія и государственнаго правового порядка, но скорѣе принципіальной противницей ихъ. Существованіе государства и семьи, свѣтскаго искусства и науки было обезпечено лишь настолько, насколько имъ удавалось оградить себя отъ религіозной идеи церкви. Разрушеніе существующихъ свѣтскихъ учрежденій и возстановленіе общества по прообразу идеальнаго царства божія—такова основная черта средневѣковой культуры, правильно повторяющаяся во всѣхъ ея областяхъ. Средневѣковая культура создала грандіозную, охватывающую всѣ отношенія систему, основная мысль которой—христіанская идея объ искупленіи—была послѣдовательно проведена даже въ мельчайшихъ событіяхъ жизни человѣка. Изъ этой мысли были выведены всѣ отношенія средневѣковья. Вся область культуры была превращена въ царство божіе на землѣ, въ аллегорическое изображеніе царства небеснаго. Развитіе этой сверхчувственной аллегоріи, стремившейся охватить цѣлый міръ, было руководящею мыслью, идеей средневѣковой исторіи. Церковь была центромъ средневѣковой культуры въ такой же мѣрѣ, въ какой было имъ нѣкогда государство для культуры античной.

Но это царство божіе въ себѣ самомъ заключало внутреннее противорѣчіе. Въ то время, какъ церковь была приравнена къ религіозной идеѣ и въ ней стали видѣть носительницу божественнаго откровенія,—трансцендентная метафизика, чрезъ посредство церкви вела снова въ чувственный міръ земли. Церковь была положительной цѣнностью, обезпечивавшей мыслен-

ный образъ сверхчувственнаго міра. Идея Царства Божія означала не что иное, какъ всемірную власть церкви. Такимъ образомъ средневѣковье, съ одной стороны, стремясь отрѣшиться отъ міра, съ другой—постоянно къ нему возвращалось. Отрицаніе міра было равнозначаще съ передачей церкви всей свѣтской власти и міровая власть церкви сдѣлалась центральнымъ пунктомъ всей религіозной системы. Евангеліе любви, со времени возникновенія церкви, превратилось въ ученіе о господствѣ и насиліи. Какъ прежде при паденіи древняго міра, такъ и впродолженіи средневѣковья церковная догматика уничтожила благородную человѣчность нравственнаго ученія Христа. Чрезъ посредство церковной системы оно превратилось въ свою полную противоположность. Если нѣкогда Христосъ возставалъ противъ мірскихъ стремленій своего я, а по отношенію къ другимъ призывалъ къ терпѣнію и любви, то послѣдователи его обратили остріе отрицанія міра противъ другихъ и тѣмъ самымъ потребовали величайшаго снисхожденія по отношенію къ самимъ себѣ. Чѣмъ болѣе религіозный духъ средневѣковья овладѣвалъ міромъ, тѣмъ болѣе церковь должна была получать мірской характеръ. Идея отрицанія міра сама стала источникомъ «обмірщенія» церкви. Чѣмъ упорнѣе религіозный духъ старался бѣжать отъ міра, тѣмъ глубже ему приходилось погружаться въ мірскую суету. Отрицаніе міра съ одной стороны обусловливало равносильное утвержденіе съ другой. Чрезъ посредство евангелія нищеты церковь пріобрѣла неисчислимыя богатства; своимъ отрицаніемъ половой чувственности она превратила религіозную метафизику въ систему грубѣйшихъ чувственныхъ представленій; евангеліе смиренія помогло церкви сдѣлаться величайшимъ и сильнѣйшимъ государствомъ своего времени. Въ этомъ внутреннемъ разложеніи сверхчувственнаго царства Божія заключалось трагическое противорѣчіе средневѣковой исторіи развитія. Религіозный духъ средневѣковья стремился избавиться отъ бремени земного и матеріальнаго, и это стремленіе дѣлалось для него источникомъ подчиненія матеріи.

Церковь время отъ времени дѣлала серьезныя усилія защититься отъ этого «обмірщенія», очень хорошо усматриваемаго ею самой. Такъ какъ она не хотѣла результата, причину котораго она признавала за одинъ изъ основныхъ догматовъ ея системы, то въ ней самой царилъ постоянный внутренній разладъ. Въ борьбѣ противъ «обмірщенія» клира наиболѣе услугъ оказала

та сила, которая утверждала, что ей принадлежитъ первое и руководящее мѣсто въ церковной системѣ, именно монашество. Но это послѣднее чаще всего подвергалось «обмірщенію» именно по той причинѣ, что наиболѣе заботилось объ аскетической чистотѣ нравовъ. Съ десятаго вѣка монашество упорно добивалось возстановленія и усиленія религіознаго аскетизма. Именно эта цѣль и послужила основаніемъ для учрежденія новыхъ орденовъ и для орденскихъ реформъ, много разъ повторявшихся. Но каждый такой орденъ, послѣ кратковременнаго процвѣтанія, претерпѣвалъ эпоху паденія нравовъ своихъ членовъ и тѣмъ самымъ вызывалъ учрежденіе новаго ордена, который въ скоромъ времени подвергался той же участи. Строгія проповѣди Іоахима Калабрійскаго, который во второй половинѣ XII-го вѣка обличалъ свѣтскія стремленія клира съ безпощадностью Арнольда Брешіанскаго, не могли остановить этой логически необходимой эволюціи церкви. Аскетическая строгость орденовъ дѣлалась прямою причиной роста ихъ матеріальнаго благосостоянія. Болѣе значительная религіозная святость ордена вызывала дарованіе ему премуществъ и полученіе имъ отовсюду особенно большого количества пожертвованій, которыми, какъ вѣрили жертвователи, они выражали на дѣлѣ то самоотреченіе, которому учила церковь. Но рядомъ съ пріобрѣтеніемъ богатства и силы первоначальный аскетическій строй жизни начиналъ разрушаться. Вообще всякое орденское установленіе, какъ воплощеніе средневѣковой культуры, носило въ себѣ самомъ элементы своего разрушенія. Это самоуничтоженіе аскетизма было въ отдѣльныхъ случаяхъ совершенно ясно понято еще современниками. Бернардъ Клервосскій однажды замѣтилъ, что люди знатные и богатые осыпаютъ церкви благами для того, чтобы «неправедно нажитыми земными сокровищами пріобрѣсти себѣ друзей, которые устроили бы имъ мѣсто вѣчнаго упокоенія». «Но, продолжаетъ онъ, эта предусмотрительность ведетъ только къ искушенію плоти и тѣ, которые должны какъ для себя, такъ и для другихъ готовить вѣчныя жилища на небѣ,—пріобрѣтаютъ на землѣ домъ за домомъ и поле за полемъ» [1]).

Цистерціанскій аббатъ Цезарій фонъ Гейстербахъ объяснилъ паденіе монашества словами: «религіозная вѣра была источни-

[1]) Gaufridi abbatis declamationes ex Bernardo въ изданіи сочиненій Бернарда 1719 г. Parisiis, т. II, стр. 301.

комъ богатства, богатство-же и похоронило вѣру» [1]) Въ другомъ мѣстѣ своей духовной бесѣды, послѣ разсужденій объ омірщеніи монашества, онъ замѣчаетъ: «изъ всего этого слѣдуетъ, что дисциплина влечетъ за собою имущественный излишекъ, этотъ излишекъ при недостаткѣ строгаго надзора ослабляетъ дисциплину, а ослабленіе послѣдней уничтожаетъ имущественный излишекъ» [2]). Другой монахъ, въ составленномъ имъ кодексѣ, въ короткихъ словахъ изобразилъ исторію Прюмскаго монастыря: «религіозная вѣра родила намъ богатство, но дитя пожрало свою мать». Духовные рыцарскіе ордена, которые были передовыми бойцами христіанства противъ невѣрныхъ и самыми яркими выразителями завоевательной политики церкви, точно также, уже въ силу выполненія своей задачи, все болѣе и болѣе теряли свой духовный характеръ, сосредоточивъ всю свою дѣятельность на собственномъ политическомъ, экономическомъ и военномъ могуществѣ. Такъ было съ орденомъ Іоаннитовъ и еще въ большей степени съ орденомъ Тампліеровъ. Религіозныя цѣли дѣлались для рыцарскихъ орденовъ, какъ и для монашескихъ, причиною ихъ могущества и богатства. Чрезвычайная обширность ихъ владѣній заставляла ихъ слѣдовать той-же политикѣ, которой ранѣе держались монашескіе ордена, и такимъ образомъ отдаляться отъ церкви и ея основныхъ цѣлей.

Хотя церковь также время отъ времени дѣлала усилія преобразовать строй жизни клира, но она сама не могла указать никакого выхода изъ этого круга, такъ какъ она неуклонно держалась именно за то, что замыкало этотъ кругъ,—за свое тожество съ религіозной идеей. При такомъ представленіи о сущности церкви всякая внутренняя реформа должна была, напротивъ, явиться причиною ея дальнѣйшаго омірщенія. Выходъ изъ этого тяжелаго положенія становился возможнымъ лишь съ того момента, когда была-бы устранена его причина,—утвержденіе тожества церкви съ религіозной идеей. Такимъ образомъ кругъ, въ который замкнулась церковная система, могъ быть разомкнутъ исключительно извнѣ. Эта внѣшняя сила, направленная противъ церковной системы, была вызвана къ жизни самою-же церковью, а именно стремленіями послѣдней къ свѣтской власти, которыя вездѣ вызывали соотвѣтствующее противодѣйствіе со стороны мірскихъ интересовъ. Однако это противодѣйствіе

[1]) Homil., III, 96.
[2]) Homil., IV, 56.

только понемногу развилось до принципіальнаго отрицанія церкви. Сначала оно отнюдь не было направлено противъ теоретическихъ основъ церковной политики. Напротивъ, религіозное ученіе церкви и характеръ послѣдней какъ божественнаго установленія, являющагося посредникомъ между небомъ и землей, ни мало не подвергались сомнѣнію. Поэтому сперва противодѣйствіе мірскимъ стремленіямъ церкви не имѣло для себя собственно никакого логическаго обоснованія. Это противодѣйствіе по своей природѣ было скорѣе результатомъ опыта и возникло только подъ давленіемъ практическихъ условій. Вліяніе требованій земной жизни было слишкомъ велико, чтобы его можно было преодолѣть. Церковь оказывалась вынужденной во всѣхъ пунктахъ дѣлать уступки могучимъ требованіямъ мірской жизни. Нигдѣ средніе вѣка не были въ состояніи довести свою сисистему трансцендентнаго міровоззрѣнія до ея конечныхъ логическихъ слѣдствій; имъ приходилось допускать существованіе свѣтскаго государства, брака, общественныхъ сословій, хозяйственнаго землевладѣнія, государственной юрисдикціи, научныхъ занятій свѣтскими предметами, свѣтской поэзіи, воспѣвающей любовь и героевъ, хотя логика средневѣковой системы требовала совершеннаго устраненія всего этого. Конечно церковь, предоставляя все это міру, отнюдь не отказывалась отъ стремленія къ полному осуществленію на землѣ царства Божія. Напротивъ, она во всѣхъ областяхъ твердо держалась своей идеальной цѣли—абсолютнаго отрицанія міра и полнаго превращенія его въ систему царства Божія и на всѣ свои уступки смотрѣла только какъ на приноровленное къ обстоятельствамъ средство для выполненія своихъ конечныхъ цѣлей. Однако выработка системы никогда не выходила за предѣлы такого состоянія. Церкви приходилось даже постоянно бороться за пользованіе этой ограниченной сферой своего вліянія и за удержаніе ея. Свѣтскія власти отнюдь не довольствовались той областью дѣятельности, которая была уступлена имъ церковью. Въ теоріи онѣ, правда, признавали установленныя церковью границы, но на практикѣ далеко переступали ихъ и отстаивали свои интересы вопреки протесту церкви. Ихъ оппозиція увеличивалась въ силѣ и объемѣ съ каждымъ столѣтіемъ, и увеличивалась именно въ той мѣрѣ, въ какой проникали въ церковь мірскія начала. Такъ какъ церковь въ эпоху крестовыхъ походовъ все болѣе и болѣе отдавалась своимъ стремленіямъ къ свѣтскому господству, то и

противодѣйствіе ей со стороны свѣтскихъ властей мало-по-малу извнѣ проникло въ самую глубь системы, достигнувъ наконецъ до ея средоточія, до неприкосновеннаго раньше священства.

Постоянное внутреннее противорѣчіе между сверхчувственной идеей религіозной вѣры и условіями земной жизни составляло самую характерную черту средневѣковой культуры. Поэтому созданная послѣднею система никогда не могла стать полной дѣйствительностью. Міръ, представлявшій собою аллегорическое изображеніе іерархическаго царства Божія, остался недоконченнымъ произведеніемъ возвышеннаго стиля. Ни одно изъ великихъ явленій средневѣковья, ни имперія, ни папство, не могло достичь осуществленія, отвѣчающаго ихъ идеалу. Имперія даже во время своего наибольшаго могущества обладала только ничтожной частицей того господства надъ міромъ, къ которому она стремилась. И если папская власть далеко превосходила по объему и содержанію власть императорскую, то все-же и она была на неизмѣримое разстояніе удалена отъ преслѣдуемой ею цѣли. Стремленіе къ владычеству надъ міромъ въ обоихъ этихъ установленіяхъ имѣло своимъ основаніемъ міроотрицающую идею христіанскаго искупленія, и потому стояло въ слишкомъ рѣшительномъ противорѣчіи съ фактами жизни, чтобы разсчитывать даже въ будущемъ на свое полное осуществленіе.

Обміршеніе церкви было самокритикой сверхчувственной религіозной идеи христіанства. Заложенные въ послѣдней элементы отрицанія міра самымъ процессомъ своего развитія обращались въ свою собственную противоположность. Подобно тому,какъ нѣкогда земной принципъ древней культуры,—національное государство, — погибъ благодаря своему наивысшему воплощенію во всемірной римской имперіи, такъ чрезмѣрное расширеніе трансцендентнаго принципа средневѣковой культуры повело къ стремленіямъ прямо ему противоположнымъ.

ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТЬ.

КОНЕЦЪ ХРИСТІАНСКАГО ЦАРСТВА БОЖІЯ.

I. САМОРАЗЛОЖЕНІЕ АСКЕТИЧЕСКИ-ІЕРАРХИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ.

Причина гибели аскетически-іерархической системы заключалась уже въ окончательномъ ея завершеніи, такъ какъ именно крестовые походы, въ которыхъ она видѣла свой высшій тріумфъ, и освободили средніе вѣка изъ подъ ея гнета. Начиная со временъ Григорія VII церковь призывала къ осуществленію своихъ религіозныхъ идеаловъ народныя массы, пользуясь ими какъ средствомъ для подчиненія своей власти непокорныхъ священниковъ и свѣтскихъ вельможъ, или какъ силой, необходимой для освобожденія Святой Земли изъ рукъ невѣрныхъ. Между прочимъ, церковь этимъ путемъ дѣйствительно достигла своихъ цѣлей: съ помощью народа она покорила себѣ священниковъ и королей, и вновь подчинила господству креста Святую Землю. Но однажды приведенныя въ движеніе народныя массы не удовлетворились цѣлями, предначертанными имъ церковью. При выполненіи ими стремленій церкви, для нихъ открылся міръ новыхъ жизненныхъ интересовъ, которые, возникнувъ однажды, надолго укрѣпились и постоянно отвлекали отъ религіозныхъ идеаловъ церкви первоначально воодушевленный ими народъ, потому что именно крестовые походы и связали тысячью нитей Западъ съ интересами здѣшняго міра. Величайшіе успѣхи религіознаго аскетизма и іерархическаго могущества вмѣстѣ съ тѣмъ стали источникомъ новой свѣтской культуры, разрушившей систему классическаго средневѣковья. Міродержавная политика церкви вызвала обогащеніе духовной и экономической жизни, которое разбило узкія рамки ученія, построеннаго на аскетической морали. И поскольку западно-европейскіе народы сближались со свѣтской культурой, постольку-же они освобождались отъ владычества римской іерархіи. А такъ какъ церковь была построена

на основахъ своего аскетическаго ученія о нравственности, то ея могущество убывало по мѣрѣ паденія послѣдняго. Поэтому съ исчезновеніемъ религіозности, отрицавшей все земное, исчезалъ самый источникъ могущества церкви. Слѣдствіемъ крестовыхъ походовъ, которыми церковь думала подчинить кресту и своему владычеству и Западъ и Востокъ было то, что папство потеряло свое прежнее значеніе и вмѣсто него на первый планъ выступили другія силы: городская культура и свѣтская государственная власть. Рѣшительный поворотъ въ развитіи среднихъ вѣковъ былъ произведенъ первой изъ этихъ силъ, такъ какъ именно она совершенно преобразовала экономическую основу западно-европейской культуры.

Идея господства надъ міромъ христіанскаго царства Божія, направлявшая французскихъ и нѣмецкихъ королей на путь всемірной завоевательной политики, вызвала распаденіе древне-германскаго свободнаго союза общинъ и возникновеніе взамѣнъ его союзовъ владѣтельныхъ. Массы лицъ, прежде свободныхъ, рѣдѣли все болѣе и болѣе, потому что большинство ихъ, добровольно или по необходимости, подчинялись землевладѣльцамъ и становились зависимыми отъ послѣднихъ въ отношеніи какъ своей личности, такъ и своего труда. Аскетическое ученіе «христіанскаго царства Божія» утвердило эту связь личности и ея труда съ земельнымъ владѣніемъ помѣщика тѣмъ, что оно препятствовало развитію денежнаго хозяйства и дѣлало земледѣліе исключительною основой народнаго хозяйства. Но крестовые походы вызвали усиленіе хозяйственной производительности и торгово-политическихъ сношеній, которое по всѣмъ направленіямъ подрывало прежнее натуральное хозяйство. Да и самые крестовые походы не могли вестись на основахъ старой хозяйственной системы. Естественныя произведенія не годились въ качествѣ платежнаго средства для народныхъ массъ, пришедшихъ издалека и отправлявшихся въ далекія страны. Единственнымъ орудіемъ обмѣна при этихъ передвиженіяхъ, охватившихъ широкое пространство,—были деньги. Поэтому, когда къ международнымъ связямъ, впервые установленнымъ войсками, присоединились торговыя сношенія, то деньги пріобрѣли въ качествѣ платежнаго средства до тѣхъ поръ совершенно неизвѣстное значеніе.

Около того времени, когда движеніе, вызванное крестовыми походами, получило свое наиболѣе широкое распространеніе, во

второй половинѣ двѣнадцатаго вѣка, возникло мѣняльное дѣло. Прежде всего оно развилось въ Италіи, странѣ, занимавшей центральное мѣсто на пути открытыхъ крестовыми походами сношеній съ Востокомъ. Мѣняльное дѣло первоначально имѣло цѣлью сдѣлать возможной правильную оцѣнку чрезвычайно разнообразныхъ монетъ различной стоимости, являясь посредникомъ при обмѣнѣ чужестранныхъ монетъ на ходячія мѣстныя монеты. Однако скоро возроставшія торговыя сношенія оказали свое вліяніе на расширеніе мѣняльнаго дѣла, заставляя мѣнялъ являться посредниками при обмѣнѣ однихъ денегъ на другія, независимо отъ того уплачивались-ли они на томъ-же самомъ или на чужестранномъ рынкѣ, а также производить на чужестранныхъ рынкахъ выдачи денежныхъ суммъ въ тѣхъ-же самыхъ знакахъ, въ какихъ былъ совершенъ платежъ. Такое посредничество при платежахъ, выражавшееся въ письменныхъ переводахъ денегъ на тотъ рынокъ, гдѣ онѣ требовались, имѣло чрезвычайную цѣнность, потому что оно устраняло большія издержки и опасности, сопряженныя съ тогдашними торговыми сношеніями. И если мѣняльное дѣло не становилось, подобно отдачѣ денегъ въ ростъ, въ противорѣчіе съ религіозными принципами церкви, то все-же оно, какъ и послѣднее, возводя деньги въ гораздо большей мѣрѣ, чѣмъ прежде, въ орудіе всеобщаго обмѣна, выходило за предѣлы натуральнаго хозяйства классическаго средневѣковья. Ту-же цѣль преслѣдовали банки, которые также получили свое начало въ Италіи. Происшедшее вслѣдствіе многочисленныхъ войнъ истощеніе государственной кассы заставило въ двѣнадцатомъ столѣтіи венеціанскій сенатъ произвести у гражданъ принудительный заемъ. Другіе итальянскіе города изъ того-же побужденія послѣдовали примѣру венеціанцевъ. Эти принудительные займы городскихъ коммунъ были древнѣйшею основою банковыхъ учрежденій. Разумѣется религіозная теорія не признавала отдачи вкладовъ въ ростъ такъ же, какъ и процентныхъ ссудъ. Но такъ какъ государственные интересы требовали пріема вкладовъ, то строгая логика системы должна была этому подчиниться: проценты стали называть рентой и признали законность дѣлъ со вкладами. Затѣмъ, когда уже получило право гражданства пользованіе за проценты деньгами отъ принудительныхъ займовъ, получили признаніе и процентныя сдѣлки по вскорѣ послѣдовавшимъ за ними добровольнымъ вкладамъ, на которые смотрѣли какъ на ренту или какъ на

вклады общественные [1]). Лучшимъ свидѣтельствомъ въ пользу необыкновенно увеличившагося денежнаго обращенія явилось начавшееся на границѣ между тринадцатымъ и четырнадцатымъ столѣтіемъ паденіе цѣны денегъ, которое особенно выразилось въ чрезвычайно сильномъ пониженіи величины обычнаго процента. Тогда какъ въ XIII-мъ столѣтіи обычный процентъ повсюду простирался до десяти, уже въ началѣ XIV-го онъ вообще упалъ до пяти. Никогда ни раньше, ни впослѣдствіи обычный процентъ не испытывалъ такого необыкновеннаго и быстраго пониженія какъ за этотъ періодъ времени. Даже то колебаніе, которое позднѣе испытала величина процента благодаря ввозу американскаго золота, далеко не равнялось его пониженію въ этотъ періодъ.

Центръ тяжести хозяйственной культуры, находившійся раньше въ поляхъ, теперь совершенно перемѣстился въ города. Послѣдніе сдѣлались средоточіемъ какъ для обработки, такъ и для продажи всѣхъ хозяйственныхъ продуктовъ. Конечно, вообще не произошло того крупнаго соціальнаго переворота, который по бывшимъ до сего времени воззрѣніямъ долженъ былъ произойти въ городахъ въ XII и XIII-омъ столѣтіяхъ,—а именно перехода городскихъ ремесленниковъ изъ состоянія крѣпостныхъ къ свободному, такъ какъ городское ремесленное сословіе съ самаго начала было свободнымъ. Вступленіе послѣдняго въ городской судъ тоже не явилось слѣдствіемъ большого развитія его силы: напротивъ—ремесленное сословіе издавна участвовало въ городскомъ судѣ [2]). Но все-таки мощный подъемъ городской промышленности и торговли не остался безъ рѣшительнаго вліянія какъ на общественныя отношенія, такъ и на строй городской жизни. Города заключали въ своихъ стѣнахъ сады и поля, а потому съ внѣшней стороны носили земледѣльческій характеръ. Теперь, благодаря наплыву внѣгородского, несвободнаго населенія, искавшаго независимости подъ защитой городскихъ привиллегій, города все болѣе и болѣе обстраивались и изъ нихъ вытѣснялись занятія сельскимъ хозяйствомъ. Городскіе жители, которые ранѣе всѣ безъ исключенія наряду съ ихъ промышленной дѣятельностью занимались земле-

[1]) Ср. объ этомъ *W. Endemann*, Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre», т. I, стр. 431 и сл.

[2]) Срав. проложившія новые пути изслѣдованія — *G. v. Below'a* въ Histor. Zeitsschrift Зибеля, т. 58, 2 вып., 1887.

дѣліемъ, вмѣстѣ съ ростомъ городского населенія и улучшеніемъ сношеній получили возможность заниматься исключительно промышленнымъ трудомъ. Городъ и деревня, земледѣліе и промышленность начали теперь уже отдѣляться другъ отъ друга. Этимъ было положено начало той богатой промышленной дѣятельности, которая нашла себѣ обильный источникъ сбыта въ необыкновенномъ увеличеніи матеріальнаго благосостоянія. Ростъ экономическаго значенія ремесленнаго сословія не остался затѣмъ безъ вліянія и на политическій строй. Условія этого послѣдняго побуждали ремесленныя сословія требовать себѣ мѣста и голоса въ городскомъ совѣтѣ рядомъ съ людьми прежде свободными и патриціями, и требованіе это въ XIV вѣкѣ удовлетворено было почти во всѣхъ городахъ насильственнымъ или мирнымъ путемъ. Для ремесленнаго сословія не требовалось сначала достиженія личной свободы и участія въ городскомъ судѣ; доступъ-же въ городской совѣтъ и участіе въ городскомъ управленіи достигалось по большей части только послѣ сильнѣйшихъ раздоровъ и борьбы съ городскимъ патриціатомъ. Въ замкнутыхъ ради охраны и обезпеченія общаго промышленнаго труда цехахъ, которые, благодаря пріобрѣтенію самостоятельнаго суда, возвысились до положенія оффиціальныхъ корпорацій, ремесленники находили твердую точку опоры для охраны пріобрѣтенныхъ ими правъ противъ патриціата. Внутреннее усиленіе городовъ измѣнило во многомъ и ихъ внѣшнее политическое положеніе. Очень многимъ городамъ, каковы Кельнъ, Майнцъ, Вормсъ, Шпейеръ, Страсбургъ, Базель, Регенсбургъ, Любекъ и Гамбургъ, удалось въ продолженіе XIII-го и XIV-го столѣтій совершенно освободиться отъ тяготѣвшей надъ ними власти епископовъ, или земельныхъ владѣтелей. Ихъ городскіе совѣты присвоили себѣ верховныя права послѣднихъ: право судопроизводства, торговли, чеканки монеты, таможенныхъ сборовъ и такимъ образомъ добились значенія самостоятельныхъ государствъ. Города, благодаря взаимнымъ союзамъ, получали возможность обороняться противъ возрастающей власти князей и принимать участіе въ важныхъ вопросахъ времени сообразно со своими торгово-политическими интересами. Наиболѣе значительными изъ этихъ союзовъ были швабскій, рейнскій и ганзейскій, изъ которыхъ послѣдній добился на долгое время господствующаго положенія для нѣмецкой торговли въ особенности въ сѣверныхъ государствахъ: Англіи, Скандинавіи, Польшѣ и Россіи.

Такимъ образомъ городская культура въ основѣ своей имѣла стремленія, находившіяся въ рѣшительномъ противорѣчіи съ народнымъ хозяйствомъ классическаго средневѣковья. Поэтому города были естественными противниками церкви, — какъ ея монашескаго аскетизма, такъ и ея іерархическихъ стремленій къ власти. Вообще весь расцвѣтъ культуры городовъ въ XIV и XV-омъ столѣтіи былъ возможенъ только благодаря тому, что послѣдняя освободилась отъ церкви и ея системы ученія. Только тогда, когда это случилось, города достигли свободы, богатства и могущества. Правда, отпаденіе городовъ отъ церкви не всегда обострялось до открытаго враждебнаго положенія относительно послѣдней; но и при сохраненіи внѣшней связи между ними окончательный разрывъ городовъ съ хозяйственными принципами аскетически-іерархической системы ничуть не дѣлался менѣе рѣзкимъ. Воззрѣнія горожанъ на трудъ и собственность, на торговыя и денежныя дѣла далеко не сходились съ тѣми хозяйственными принципами, которые вполнѣ послѣдовательно вытекали изъ системы ученія церкви, хотя и міряне и клиръ не всегда сознавали это. Однако, довольно часто противорѣчіе церкви, лежавшее въ самой сущности городской культуры, выражалось въ открытыхъ и горячихъ раздорахъ съ церковью. Всего болѣе поводовъ къ спорамъ давало духовное судопроизводство, такъ какъ города отстаивали компетентность своихъ судовъ во многихъ случаяхъ, подлежавшихъ ранѣе вѣдѣнію судовъ церковныхъ. Вообще у городовъ существовало, конечно никогда вполнѣ не достигнутое, намѣреніе лишить духовный судъ всякой компетентности въ свѣтскихъ юридическихъ вопросахъ и ограничить его только правомъ духовной цензуры. Именно поэтому они часто оказывали открытое сопротивленіе объявляемому духовными властями отлученію отъ церкви; такъ какъ это отлученіе было связано съ ограниченіемъ въ гражданскихъ правахъ, то они потребовали себѣ права провѣрять его законность прежде чѣмъ оно войдетъ въ законную силу. Это повело къ дальнѣйшему требованію, чтобы духовенство въ свѣтскихъ юридическихъ вопросахъ подлежало городскому суду и наравнѣ съ горожанами привлекалось къ уплатѣ городскихъ податей. Послѣднее произошло въ саксонскихъ областяхъ и въ особенности въ ганзейскихъ городахъ уже около середины XIV-го столѣтія. Тамъ-же стали взимать обычную ввозную пошлину съ товарныхъ посылокъ, отправляемыхъ

къ духовнымъ лицамъ. Это обстоятельство побудило въ 1359-омъ году императора Карла IV издать постановленіе, запретившее обременять клиръ подъ страхомъ королевской опалы [1]).

Матеріальный и политическій ростъ городовъ по необходимости велъ далѣе къ расширенію сферы городского управленія. Но это расширеніе могло осуществиться только при томъ условіи, если бы изъ вѣдѣнія церкви были изъяты тѣ отрасли управленія, которыя ранѣе ей исключительно принадлежали. Таковы были прежде всего школы и попеченіе о бѣдныхъ и больныхъ. Расцвѣтъ промышленности и торговли сдѣлалъ необходимымъ болѣе высокій уровень образованія и знаній,—въ особенности знанія элементарныхъ предметовъ преподаванія: чтенія, письма и счета. Для этой цѣли въ тѣхъ городахъ, гдѣ не было церковныхъ, соборныхъ или монастырскихъ училищъ, или гдѣ имѣвшіяся духовныя училища не удовлетворяли потребностямъ, были основаны городскія школы. Уже къ концу XIII-го столѣтія открылись такія школы въ Дортрехтѣ и Брюсселѣ. Въ теченіе XIV-го столѣтія уже всѣ большіе и средніе города имѣли собственныя школы. Рядомъ съ этими городскими школами возникли также частныя, такъ называемыя непривиллегированныя или школы грамоты, для которыхъ, впрочемъ, не вездѣ требовалось разрѣшеніе городскихъ властей. Точно также уже въ XIV-омъ столѣтіи въ нѣкоторыхъ городахъ учреждены были и городскими управленіями и частными лицами особыя школы для дѣвочекъ. Хотя духовное вѣдомство требовало, чтобы эти новыя школы были подчинены его надзору и руководству, власти не соглашались на это требованіе и въ большинствѣ случаевъ добивались собственнаго главенства надъ школами. Гдѣ послѣднее не удавалось, городскія власти по меньшей мѣрѣ получали право назначать или предлагать учителей, такъ что духовному вѣдомству въ лицѣ такъ называемаго схоласта предоставлялось только право ихъ утвержденія. Землевладѣльцы тоже во многихъ случаяхъ передавали принадлежащее имъ право попечительства надъ школами городскимъ магистратамъ.

Подобно школамъ и попеченіе о бѣдныхъ и больныхъ, также перешло въ руки городовъ, т. е. города или основывали собственные госпитали или брали мало по малу подъ свой надзоръ уже существующіе. Уже въ XII-омъ столѣтіи выдѣлялись госпитали, основанные и управляемые міряпами. При учрежденіи

[1]) Brem. Urkundenbuch, т. 3, № 146.

одного госпиталя въ срединѣ XII вѣка въ Кельнѣ былъ поднятъ вопросъ, «что будетъ цѣлесообразнѣе,—возложить управленіе имъ подъ надзоромъ аббата на монаха или на мірянина». Хотя архіепископъ Арнольдъ I рѣшилъ дѣло въ пользу монаха, но аббатство св. Мартина, на землѣ котораго былъ устроенъ кельнскими гражданами госпиталь, отдало предпочтеніе мірянину. Архіепископъ покорился желанію монаховъ, но сохранилъ право надзора за аббатомъ [1]). Въ слѣдующемъ столѣтіи число госпиталей, находящихся въ управленіи горожанъ, возросло такъ значительно, что каждый изъ семи кельнскихъ приходовъ уже владѣлъ тогда своимъ собственнымъ госпиталемъ. Около этого же времени въ Пассау и Ульмѣ появились госпитали, состоящіе подъ руководствомъ городскихъ властей [2]). Единственнымъ содѣйствіемъ, оказаннымъ духовенствомъ этимъ больничнымъ учрежденіямъ, было попеченіе о спасеніи душъ тѣхъ, которые находили въ нихъ пріютъ. Заключенный въ 1254 г. рейнскій мирный земскій союзъ обратилъ вниманіе на учрежденіе городскихъ богадѣленъ и введеніе городского попеченія о бѣдныхъ [3]). Слѣдствіемъ этого перехода попеченія о бѣдныхъ и больныхъ отъ церкви къ городскому управленію было также и то, что частныя лица стали мало по малу передавать въ распоряженіе послѣднихъ свои дары, приносимые изъ состраданія къ бѣднымъ. Въ Регенсбургѣ подобный случай повелъ къ тому, что попеченіе о бѣдныхъ перешло къ городскому совѣту, при чемъ даритель въ своемъ актѣ объ учрежденіи точно опредѣлялъ, чтобы управленіе назначеннымъ имъ фондомъ никогда не переходило въ руки духовенства [4]).

Другою силою, которая развилась изъ созданныхъ крестовыми походами отношеній, — была свѣтская государственная власть. Подобно тому какъ всемірная завоевательная политика имперіи не повлекла за собою превращенія отдѣльныхъ національныхъ государствъ во всеобщее царство Божіе, а напротивъ имѣла слѣдствіемъ болѣе сильное разобщеніе послѣднихъ, такъ же, и въ еще большей степени, сказалось вліяніе распростран-

[1]) *Lakomblet*, I, стр. 247.

[2]) *G. Ratzinger*, Geschichte der Kirchlichen Armenpflege, I изд., стр. 279 и сл.

[3]) *Weizsäcker*, Der rheinische Bund von 1254, Aktensammlung, № IV, ст. I; № XI, ст. 7.

[4]) *Kriegk*, Städteleben im Mittelalter, I, 163 и 168.

шейся въ гораздо болѣе широкихъ кругахъ универсальной политики папства. Именно крестовые походы, въ которыхъ христіанскіе народы соединялись для великихъ общихъ предпріятій, повлекли за собою сильнѣйшее развитіе національныхъ и территоріальныхъ государствъ. Установивъ на почвѣ экономическихъ торгово-политическихъ связей далеко распространившіяся международныя отношенія, крестовые походы относительно государственнаго развитія привели къ болѣе сильному разобщенію между собою отдѣльныхъ націй. Уже тотчасъ послѣ завоеванія Святой земли между оставшимися тамъ крестоносцами возникли національныя распри. «Готфридъ Бульонскій», разсказываетъ Отто фонъ Фрейзингъ, «былъ посредникомъ между романскими франками и германцами, которые часто имѣли обыкновеніе ссориться съ жесточайшимъ и полнымъ ненависти задоромъ, такъ какъ онъ самъ выросъ на границѣ между обоими этими народами и зналъ языкъ того и другого [1]). Экгардъ фонъ-Аура также хвалилъ герцога за то, что онъ способствовалъ успокоенію взаимной ненависти обѣихъ націй своимъ любезнымъ обращеніемъ и знаніемъ ихъ языка [2]). Какъ вѣрные товарищи по оружію выступили противъ сарацинъ въ 1147 году нѣмецкій король Конрадъ III и Людовикъ Французскій и какъ политическіе противники вернулись они спустя два года на родину. Во время третьяго крестоваго похода сознаніе единства между христіанами достигло своего высшаго развитія, такъ какъ этотъ походъ двинулъ противъ ислама весь христіанскій западъ, а между тѣмъ онъ въ высшей степени содѣйствовалъ обостренію національныхъ противоположностей. Уже во время похода поссорились Ричардъ и Филиппъ II Августъ,—англичане и французы. Преимущественно французы отличались уже тогда своимъ вызывающимъ характеромъ и въ то же время раздражительностью своего національнаго чувства. Въ лагерѣ подъ Акконой остатки нѣмецкихъ войскъ, которые были спасены отъ случившейся послѣ внезапной смерти Фридриха I-го катастрофы, самымъ горькимъ образомъ почувствовали эту національную гордость французовъ. Поэтъ Фрейданкъ жалуется, что французы насмѣхались надъ нѣмцами и приглашали ихъ убираться домой:

[1]) Lib. VII, 5; M. G., т. 20, стр. 250.

[2]) Hierosolymita, c. 19, стр. 196 и сл.; изд. H. Hagenmeyer.

nû spottent s'unser z'aller z't:
si sprechent «aleiz unde rît
in dîn lant hin über mer» *).

Стихотвореніе «Крестовый походъ Ландграфа Людовика Благочестиваго» содержитъ множество отдѣльныхъ чертъ этого національнаго соперничества между стоявшими подъ Акконой нѣмцами и французами. Послѣдніе, говорится въ стихотвореніи, завидовали политическому могуществу первыхъ.

«Der Dutschen ere unlidelich
in ist, sie wesen in gehaz [1]) **).

Нѣмцы, вслѣдствіе этого національнаго недоброжелательства французовъ, почувствовали къ послѣднимъ съ своей стороны такое нерасположеніе, что они—по словамъ Фрейданка—предпочли бы видѣть святую Палестину въ рукахъ сарацинъ, чѣмъ въ рукахъ французовъ.

Und möhten tiusche liute
daz lant gewinnen hiute,
die Walhe sint in sô gehaz
sie gunnens den heiden michels baz» [2]) ***).

Въ то время какъ у нѣмцевъ, вслѣдствіе образованія территоріальныхъ государствъ, національное чувство разбилось, у французовъ оно наоборотъ перешло за соотвѣтствующія политическія границы. Къ концу XIII-го столѣтія національное чувство во Франціи охватывало и сѣверъ и югъ и страну langue d'oui и страну langue d'oc.

Крестовые походы, обостривъ національныя противоположности между западными народами, усилили также существовавшее до тѣхъ поръ враждебное отношеніе между всѣмъ западомъ и восточно-римскимъ государствомъ, хотя борьба съ исламомъ была сначала задумана сообща съ обѣихъ сторонъ, и римскимъ папой и греческимъ императоромъ. Уже ранѣе греки питали презрѣніе къ стоящимъ ниже ихъ по развитію западнымъ странамъ; теперь же къ нему присоединилось негодованіе за

*) Теперь они смѣются надъ нами и говорятъ: отправляйся и поѣзжай въ свою страну за море.

**) Честь нѣмцевъ невыносима для романцевъ (welschen): они ненавидятъ ихъ.

[1]) Ст. 7829 и сл.

***) И если бы нѣмецкіе люди сегодня завоевали страну,—романцы ихъ такъ ненавидятъ, что скорѣе уступили бы ее язычникамъ.

[2]) L. c. 162, 9 и сл.

нанесенный имъ матеріальный ущербъ, вслѣдствіе продолжавшихся переходовъ крестоносцевъ черезъ греческія владѣнія, а также вслѣдствіе утвержденія западнаго господства въ сирійскихъ областяхъ, ранѣе принадлежавшихъ греческому государству. Эти, конечно, отчасти печальныя для грековъ, но сами по себѣ необходимыя послѣдствія крестовыхъ походовъ побуждали ихъ держаться все болѣе и болѣе враждебно по отношенію къ крестоносцамъ, подготовлять имъ возможно больше трудностей, заключать противъ нихъ союзы съ сарацинами и не разъ вступать съ ними въ открытую борьбу. Это враждебное поведеніе грековъ возбудило мало по малу и на западѣ пылкую ненависть противъ нихъ, ненависть, которая наконецъ въ началѣ XIII-го столѣтія разрѣшилась военнымъ походомъ противъ греческой имперіи, результатомъ котораго было основаніе латинской имперіи Но это предпріятіе, важнѣйшей задачей котораго было подчинить греческую церковь церкви римской, не послужило къ успокоенію національныхъ страстей, а напротивъ еще болѣе ихъ воспламенило. Ненависть грековъ къ западнымъ народамъ достигла при французскомъ господствѣ такой горячности, что король Балдуинъ въ письмѣ къ папѣ Иннокентію III могъ выразиться такъ: «Грекъ смотритъ на всѣхъ латинянъ не какъ на людей, а какъ на собакъ; пролить ихъ кровь для него почти похвально» [1]). Умершій въ 1208 году августинскій монахъ Вильгельмъ Нейбургскій писалъ объ этой ненависти грековъ къ латинянамъ слѣдующее [2]): «Извѣстно, что греки, несмотря на то, что они христіане, ненавидятъ латинянъ еще въ большей мѣрѣ, чѣмъ сарацинъ». Вслѣдствіе этой непримиримой ненависти грековъ, латинская имперія должна была пасть, просуществовавъ очень недолгое время. Такимъ образомъ завоевательная политика римской церкви имѣла своимъ слѣдствіемъ лишь то, что расколъ между нею и греческой церковью увеличился и возсоединеніе обѣихъ церквей, которое нѣкоторое время можно было считать близкимъ, сдѣлалось совершенно невозможнымъ.

Крайне обострившіяся національныя различія среди христіанскихъ народовъ сдѣлали невозможнымъ дальнѣйшее объединеніе ихъ подъ руководствомъ римской куріи, что до извѣстной степени было достигнуто во время крестовыхъ походовъ. Слѣ-

[1]) Vitae pontif. Roman.; *Muratori*, Script. rer. Ital., III, 536.

[2]) Ed. Hamilton, II, 32.

довательно, если болѣе сознательное различеніе народностей другъ отъ друга и не влекло за собою ихъ непосредственнаго отпаденія отъ папской власти, то все же, благодаря этимъ отличіямъ, совершенно распалась взаимная связь народовъ, соединенныхъ въ союзъ царства Божія. Національные интересы взяли верхъ надъ іерархическими стремленіями церкви. Поэтому тамъ, гдѣ государственной чести націи угрожало папское стремленіе къ господству, національные интересы становились въ открытую оппозицію противъ церкви.

Въ раздорахъ французскихъ королей съ церковью и папствомъ очень значительную роль играло національное сознаніе. Когда въ 1100 году король Филиппъ французскій былъ преданъ анаѳемѣ въ Пуатье,—толпа, возмущенная этимъ отлученіемъ, бросала камнями въ епископовъ. Для исхода спора между Филиппомъ IV французскимъ и Бонифаціемъ VIII національное чувство французовъ имѣло даже рѣшающее значеніе. На созванномъ въ 1302 году первомъ французскомъ сеймѣ бароны, города и прелаты единодушно взяли сторону короля противъ папы. Въ слѣдующемъ году парижскій сеймъ рѣшилъ не признавать болѣе Бонифація за папу. Опираясь на волю народа, король могъ побѣдоносно отстаивать передъ церковью свои требованія. Развитіе національности и государственной власти точно также, какъ и развитіе городской культуры, лишь тогда получили достаточный просторъ, когда національное самосознаніе и государственная власть освободились отъ іерархической политики церкви.

Въ подъемѣ національнаго самосознанія государственная власть нашла сильную поддержку противъ властолюбивыхъ стремленій церкви и это же національное самосознаніе государствъ легло въ основу развитія государственной власти. Но послѣдняя ясно сознавала свою оппозицію противъ римской куріи; она принципіально отстаивала свою независимость отъ послѣдней. Всего яснѣе связь между усиливающейся монархической властью и крестовыми походами обнаружилась во французской исторіи. Вслѣдствіе своего горячаго участія въ крестовыхъ походахъ французское дворянство обѣднѣло, между тѣмъ какъ города—здѣсь, какъ и въ Германіи—сдѣлались зажиточными и могущественными. Оба эти обстоятельства, обѣднѣніе дворянства и ростъ городовъ, послужили на пользу короны. Когда города стали на сторону послѣдней, то для французскихъ

королей оказалось возможнымъ съ ихъ помощью достичь подчиненія крупныхъ вассаловъ государства, чего не могли достичь нѣмецкіе императоры, которымъ въ этомъ мѣшала ихъ всемірная завоевательная политика. Короли Филиппъ II Августъ и Людовикъ IX держались этой системы управленія и послѣдній завѣщалъ своему сыну Филиппу ту-же программу. Людовикъ совѣтовалъ послѣднему оказывать городамъ свою благосклонность и охранять пріобрѣтенныя ими вольности, потому что, пока города будутъ на его сторонѣ, бароны изъ страха передъ ихъ силой и богатствомъ, остерегутся идти противъ него. Затѣмъ очень значительную выгоду извлекла корона изъ веденной подъ знаменемъ креста альбигойской войны, такъ какъ при этомъ въ непосредственное владѣніе французской короны перешла большая часть отнятыхъ у изгнаннаго графа Раймунда VI Тулузскаго областей, заключавшихъ въ себѣ самыя плодородныя и богатыя французскія провинціи.

Окрѣпшее могущество французскаго королевства очень скоро дало себя почувствовать папству и клиру. Даже Людовикъ IX французскій, причисленный за свое благочестіе къ лику святыхъ, отстаивалъ независимость своей власти отъ римскаго престола. Онъ говорилъ, что зависитъ только отъ Бога и своего меча. Онъ добился у папы Александра IV той уступки, чтобы королевскіе судьи не подвергались болѣе отлученію отъ церкви за арестъ духовныхъ лицъ при совершеніи послѣдними уголовнаго преступленія съ тѣмъ условіемъ, чтобы судьи передавали ихъ для приговора духовному суду. Далѣе Людовикъ IX настаивалъ на томъ, чтобы отлученіе отъ церкви только тогда влекло за собой ограниченіе въ гражданскихъ правахъ, когда свѣтскій судъ заранѣе опредѣлялъ виновность отлученнаго. Въ 1268 году онъ обнародовалъ наконецъ такъ называемую прагматическую санкцію, которая, кромѣ другихъ постановленій, относящихся къ духовнымъ выборамъ и покупкѣ духовныхъ должностей, опредѣляла, что взиманіе денегъ римскимъ престоломъ должно совершаться исключительно ради благочестивыхъ и важныхъ цѣлей и только съ соизволенія короны и французской церкви. Послѣ того какъ корона сначала вытѣснила клиръ изъ принадлежащаго ему круга власти, она, въ лицѣ Филиппа IV, сдѣлала еще шагъ впередъ, потребовавъ отъ духовенства выполненія положительныхъ государственныхъ повинностей и даже участія въ уплатѣ государственныхъ податей. Споръ, возгорѣвшійся по поводу этого тре-

бованія между французской короной и папой Бонифаціемъ VIII окончился пораженіемъ послѣдняго. Когда папа въ 1296 году издалъ буллу, запрещавшую подъ страхомъ отлученія всякія денежные платежи міряпамъ со стороны духовенства, французскій король издалъ декретъ, который, подъ страхомъ тяжелыхъ наказаній, запрещалъ всякій вывозъ денегъ, благородныхъ металловъ, цѣнныхъ бумагъ, лошадей и оружія. Но послѣ того, какъ клиръ, державшій сторону короны, согласился нести подати, взимаемыя съ цѣлью войны противъ англійскаго короля, Бонифацій далъ королю право облагать податями французскій клиръ для крайне необходимыхъ государственныхъ потребностей. Когда же позже между королемъ и папой возгорѣлся новый раздоръ и папа на римскомъ соборѣ въ 1302 году издалъ свою знаменитую буллу «unam sanctam», которая объявляла подчиненіе государственной власти авторитету римскаго престола догматомъ, необходимымъ для вѣчнаго спасенія, то французскій сеймъ въ слѣдующемъ году рѣшилъ—какъ выше сказано—болѣе не признавать Бонифація за папу. Наконецъ король велѣлъ арестовать папу въ Ананьи съ помощью преслѣдуемыхъ послѣднимъ членовъ рода Колонна. Хотя нѣсколько времени спустя Бонифацій былъ освобожденъ, однако онъ умеръ въ томъ же году, увидавъ гибель своихъ великихъ міродержавныхъ замысловъ. При второмъ преемникѣ Бонифація VIII-го, папѣ Климентѣ V-мъ, папы, имѣвшіе потомъ больше семидесяти лѣтъ своей резиденціей Авиньонъ, совершенно подпали подъ власть французскихъ королей. Первыми слѣдствіями этой зависимости папъ явились тѣ два громадные процесса, которые папство должно было вести по требованію Филиппа IV-го противъ ордена Тампліеровъ и противъ Бонифація VIII-го. Первый, предпринятый исключительно съ цѣлью увеличить могущество короля при помощи богатыхъ средствъ ордена, окончился послѣдовавшимъ въ 1312 году уничтоженіемъ храмовниковъ. Процессъ противъ Бонифація окончился въ томъ же году признаніемъ его невиновнымъ въ какой бы то ни было ереси, но конечно лишь потому, что самъ король отказался отъ осужденія папы.

Существенно иначе сложилось политическое развитіе Англіи: здѣсь могущество королей не возрастало такъ, какъ во Франціи, а напротивъ было ограничено Великой Хартіей, изданной въ 1215 году. Важнѣйшія постановленія этой первой конституціонной Хартіи были направлены на то, чтобы ограничить предѣлы

юрисдикціи короны по отношенію къ сословіямъ и поставить взиманіе чрезвычайныхъ податей въ зависимость отъ совѣта, составленнаго изъ духовныхъ и свѣтскихъ вельможъ. Однако сопротивленіе, оказываемое куріи государственной властью, было и здѣсь не слабѣе, чѣмъ во Франціи, только въ Англіи оно исходило болѣе отъ сословій, чѣмъ отъ короны. Уже въ Великой Хартіи магнаты установили свою самостоятельность по отношенію къ куріи, рѣшивъ строго соблюдать ея постановленія даже противъ желаній папы и взявъ съ короля Іоанна клятвенное обѣщаніе никогда не допускать папской отмѣны хартіи. Когда же это произошло и король вооружился, чтобы возстановить прежнюю королевскую власть, то англійскіе бароны провозгласили королемъ французскаго наслѣдника престола. При преемникѣ Іоанна, королѣ Генрихѣ III. несогласія между сословіями и римской куріей повторились въ еще болѣе острой формѣ. Сословія, не смотря на папскую буллу объ отлученіи, твердо держались за принятые въ Оксфордѣ въ 1257 г. статуты, еще болѣе ограничивавшіе права короны, и запретили папскому легату доступъ въ государство. Низшее духовенство стояло на сторонѣ магнатовъ. Несогласія между королемъ и папой побудили вождя магнатовъ, графа Симона де Монфора, обезпечить себѣ болѣе широкую поддержку, призвавъ депутатовъ отъ дворянства, графствъ и городовъ. Эти депутаты и образовали съ тѣхъ поръ представительство страны, вмѣстѣ съ духовными и свѣтскими магнатами. Конечно эти несогласія между сословіями съ одной стороны, короной и папствомъ съ другой,—не могли быть продолжительными Власть короны была наконецъ возстановлена и папскій легатъ принятъ въ Лондонѣ: но и послѣдній долженъ былъ дать свое согласіе на постановленія Великой Хартіи. Такимъ образомъ исходъ спора былъ тотъ, что въ главномъ курія принуждена была уступить. Наконецъ при Эдуардѣ I-мъ и корона заняла враждебное положеніе по отношенію къ куріи. Когда Бонифацій VIII, по поводу намѣренія короля принудить шотландцевъ къ подчиненію, выступилъ съ заявленіемъ, что Шотландія есть ленъ римскаго престола, то король обратился къ сословіямъ. Послѣднія же въ 1301 году объявили, что папа не долженъ вмѣшиваться въ свѣтскія дѣла короны и что они не могутъ позволить коронѣ соглашаться на требованія папы, даже еслибы она со своей стороны и была на это готова. Сословія рѣшили также не до-

пускать вмѣшательства куріи въ отношенія короны къ Франціи. Въ 1348 году они побуждали короля вести войну съ королемъ французскимъ, даже и въ томъ случаѣ, еслибы папа выразилъ противъ нея свой протестъ. Когда позже папа Урбанъ V, основываясь на данной королемъ Іоанномъ вассальной присягѣ, требовалъ уплаты ленной подати и грозилъ, въ случаѣ невыполненія его требованія, судебнымъ процессомъ,—сословія объявили, что эти ленныя отношенія были приняты безъ ихъ согласія, а потому недѣйствительны, и что они, сословія, единодушно силою воспротивятся всякому принужденію къ выполненію требованій папы. Тотъ союзъ, который корона прежде заключила съ папствомъ съ цѣлью обезпечить свою власть относительно сословій, съ тѣхъ поръ мало по малу распался. Корона за одно съ сословіями стала охранять противъ куріи интересы страны.

И болѣе мелкіе государи тоже не желали признавать свѣтской власти папы. Такъ, король Педро IV Арагонскій освободился отъ вассальныхъ отношеній къ папскому престолу, въ которыя нѣкогда добровольно вступилъ его предшественникъ Педро II. Когда въ 1336 году его долженъ былъ короновать архіепископъ Сарагосскій, то онъ самъ взялъ корону, чтобы возложить ее на себя, заявивъ при этомъ, что онъ ни подъ какимъ условіемъ не хочетъ быть папскимъ вассаломъ.

Иначе, чѣмъ во Франціи и въ Англіи, совершалось государственное развитіе въ Германіи. Въ то время, какъ тамъ это развитіе—хотя и въ различныхъ формахъ—клонилось къ укрѣпленію національнаго государственнаго могущества, въ Германіи изъ крестовыхъ походовъ извлекли пользу только территоріальныя власти, князья и города. Но въ узкихъ предѣлахъ нѣмецкихъ территоріальныхъ государствъ происходило явленіе, имѣвшее то же значеніе, какъ и въ большихъ національныхъ государствахъ—Англіи и Франціи. Въ нихъ также былъ уничтоженъ ленный строй средневѣковаго государства и существенно укрѣплена общая государственная власть. Территоріальныя владѣнія первоначально слагались изъ ряда составныхъ частей, подвластныхъ династамъ на различныхъ юридическихъ основаніяхъ, иногда общественнаго, иногда частнаго характера. Притязанія территоріальныхъ владѣтелей на верховную власть основывались на пріобрѣтеніи земель путемъ наслѣдованія, леннаго пожалованія, намѣстничества, залога и т. д. Но общаго

публично-правоваго основанія для владѣнія этими различными областями территоріальные владѣтели еще не пріобрѣли. Только съ середины XIV-го столѣтія эти различныя права на владѣніе слились въ общее понятіе территоріальнаго владѣнія. Разнообразныя зависимыя отношенія осѣдлаго населенія страны нашли себѣ выраженіе въ понятіи подданства [1]).

Существенное участіе въ этомъ развитіи приняли земскія сословія, возникшія въ теченіи XIV столѣтія въ тѣсной связи съ большими экономическими перемѣнами, которыя крестовые походы вызвали во всѣхъ нѣмецкихъ территоріальныхъ государствахъ. Необыкновенный ростъ городовъ побуждалъ владѣтелей обращать на нихъ вниманіе при наложеніи новыхъ повинностей. Умноженіе общественныхъ повинностей было тѣмъ болѣе необходимо, что паденіе цѣны денегъ, происшедшее именно между XIII-мъ и XIV-мъ столѣтіемъ, а также значительное поднятіе цѣнъ на землю сильно уменьшили доходы владѣтелей, состоящіе изъ точно опредѣленныхъ земельныхъ податей. Въ этихъ земскихъ корпораціяхъ, которыя призывались владѣтелями для совѣщаній во всѣхъ наиболѣе важныхъ вопросахъ государственнаго управленія, въ особенности, когда дѣло касалось военныхъ и податныхъ повинностей, впервые установилась общая связь между различными, принадлежавшими къ одной территоріи, автономными лицами и обществами,—прелатами, дворянствомъ и городами. Раньше связь между различными территоріальными составными частями одного управленія ограничивалась только подчиненіемъ ихъ одному и тому же владѣтелю; теперь-же, съ развитіемъ земскаго представительства, онѣ срослись въ одну общую территорію. Общіе интересы страны выступили на первый планъ и существенно различались отъ интереса владѣтелей. Ради охраны этихъ общихъ интересовъ страны отъ родовыхъ интересовъ князей земскіе чины прежде всего возбудили споръ противъ того частно правового порядка наслѣдованія въ княжескихъ семьяхъ, согласно которому право на территорію и верховную власть въ странѣ дѣлилось между оставшимися наслѣдниками князя, точно такъ же, какъ частное имѣніе.

Съ самаго возникновенія земскихъ представительствъ, со стороны послѣднихъ возникли возраженія противъ такого раздѣла

[1]) *Below*, Die landständische Verfassung in Jülich und Berg bis zum Jahre 1511». Въ 21 томѣ Zeitschrift des bergischen Geschichtsvereins за 1885 годъ.

наслѣдства. Сословія отстаивали тотъ взглядъ, что дочери и младшіе сыновья, при раздѣлѣ наслѣдства, должны быть надѣлены имуществами и доходами, сама же территорія страны должна нераздѣльно переходить къ старшему сыну. Какъ на основаніе своихъ возраженій сословія указывали на обезпеченіе страны отъ связанныхъ съ раздѣлами наслѣдства распрей и на нарушаемую этими раздѣлами цѣлость уже пріобрѣтеннаго государственнаго могущества. Когда графъ Эбергардъ фонъ-деръ-Маркъ, младшій сынъ умершаго въ 1347 году графа Адольфа II, требовалъ на народномъ собраніи въ Гöрде, въ силу своего права наслѣдія, часть графства, то сословія изъявили согласіе на то, чтобы ему была назначена въ пользованіе соотвѣтственная доля въ имѣніяхъ и доходахъ графства. Въ требованіи же имъ части самаго графства они отказали, объявивъ «что графство само по себѣ недѣлимо и должно остаться въ рукахъ одного только графа, съ которымъ они были бы связаны присягой въ вѣрности [1])». Умершій во второй половинѣ XIV-го столѣтія Лютихскій епископъ Левольдъ фонъ Нордгофъ во введеніи къ составленной имъ хроникѣ графовъ фонъ-деръ-Маркъ обратился къ сословіямъ графствъ съ очень убѣдительнымъ увѣщаніемъ, въ интересахъ всеобщаго мира и благоденствія всегда дѣйствовать такъ, чтобы графство сохранялось цѣлымъ и недѣлимымъ. Раздѣлъ его, какъ онъ доказываетъ, долженъ вызвать въ странѣ всеобщую смуту, повредить всѣмъ владѣльческимъ правамъ и подорвать силы государства. «Тогда», говоритъ онъ, «графство Маркъ совершенно разсыпалось бы въ прахъ, потеряло бы свое имя, славу, силу и честь; именно то графство, которое до сего времени величайшею заботливостью и трудами бывшихъ до сихъ поръ графовъ увеличивалось и съ помощью ихъ рыцарей, дворянъ и другихъ подданныхъ, твердо и вѣрно стоявшихъ за своихъ государей, мужественно и храбро защищалось» [2]). Точно такъ же и въ Баваріи, уже въ первой половинѣ XIV-го столѣтія, сословія выразили протестъ противъ раздѣла наслѣдій герцогскаго дома [3]). Сыновья Людовика, послѣ смерти послѣдняго, тоже вели нѣкоторое время сообща упра-

[1]) *Levold von Horthof*, Chronik der Grafen von der Mark, изд. Tross'a, стр. 34.

[2]) L. c., стр. 30.

[3]) *V. Lerchenfeld*, Die altbayerischen landständischen Freibriefe mit den Landesfreiheitserklärungen, стр. 68.

вленіе страной. Въ вельфскихъ странахъ въ 1367 г. герцогомъ Брауншвейгскимъ Магнусомъ была произведена первая попытка отмѣнить раздѣлы наслѣдій. Въ одной грамотѣ, относящейся къ этому году, онъ объявилъ сословіямъ, что впредь земли Брауншвейга и Люнебурга, съ ихъ тогдашними наличными владѣніями и со всѣми возможными въ будущемъ пріобрѣтеніями, должны оставаться навсегда нераздѣльными и состоять подъ управленіемъ одного государя; наслѣдникомъ-же престола по праву долженъ быть старшій сынъ правящаго государя [1]. Имперское законодательство еще ранѣе усвоило идею недѣлимости государственныхъ владѣній, установивъ, по крайней мѣрѣ для свѣтскихъ курфюршествъ, въ 1356-мъ году золотою буллой Карла IV недѣлимость страны и порядокъ исключительнаго наслѣдованія первенцовъ.

Сословія старались также по возможности ограничить столь обычную въ средніе вѣка со стороны государей отдачу въ закладъ частей государственнаго владѣнія. Такой закладъ отдавалъ ихъ такъ же, какъ и частныя владѣнія, заимодавцамъ для обезпеченія и потому влекъ за собою какъ перемѣну власти, такъ и обремененіе областей долгами. Возникшее во второй половинѣ четырнадцаго столѣтія бергское рыцарское право упоминаетъ о заключенномъ между владѣтелемъ и сословіями договорѣ, согласно которому первый «dat Land van dem Berge nimmer me verkouffen noch versetten sulle, furder dan in diesem Ridderbuch geschreven steht» [2] *). Баварскіе герцоги Стефанъ, Фридрихъ и Іоаннъ въ своемъ раздѣлѣ наслѣдства въ 1392 году тоже обязались передъ сословіями не отдавать больше земли подъ залогъ [3].

Конечно это воздѣйствіе со стороны сословій не всегда достигало прочныхъ результатовъ. Какъ наслѣдственные раздѣлы, такъ и отдача въ закладъ территоріальныхъ владѣній съ неминуемо сопровождавшими ихъ раздорами, продолжались еще цѣлыя столѣтія и по прежнему мѣшали безостановочному теченію государственнаго развитія. Порядокъ первородства, установленный Магнусомъ, герцогомъ Брауншвейгъ-Люнебургскимъ, не могъ

[1]) *Sudendorf*, Urkundenbuch zur Geschichte der Herzöge von Braunschweig-Luneburg, т. 3, стр. 224.

[2]) Archiv für die Geschichte des Niederrheins, т. 1, стр. 83.

*) Бергскую землю никогда не будетъ ни продавать, ни отдавать въ залогъ, пока объ этомъ будетъ написано въ этой книгѣ.

[3]) *G. v. Lerchenfeld*, l. c., стр. 78.

получить значенія даже для ближайшаго поколѣнія, такъ какъ уже сыновья его произвели новый раздѣлъ земли. Въ герцогствѣ Баваріи и Клевской области еще во второй половинѣ пятнадцатаго столѣтія происходили раздѣлы наслѣдій. Маркграфъ Альбрехтъ Ахиллъ Бранденбургскій выступилъ съ окончательнымъ рѣшеніемъ этого вопроса, издавъ въ 1473 году тотъ знаменитый семейный законъ, такъ называемый «dispositio Achillea», который ввелъ порядокъ первородства въ бранденбургскомъ герцогствѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ строжайше воспретилъ отдачу въ закладъ и отчужденіе земель и жителей. Въ вельфскихъ герцогствахъ возрастающая задолженность страны дала поводъ къ новому установленію въ 1610 году недѣлимости страны. Это выразилось въ полюбовной сдѣлкѣ правящихъ герцоговъ дома Вельфовъ, въ которой они, по требованію сословій, передали одному изъ нихъ, именно герцогу Эрнсту II, управленіе княжествомъ Люнебургскимъ, и постановили, что княжество это впредь «всегда во всѣ времена должно оставаться у *одного* правящаго князя неразрывно и нераздѣльно» [1]). Но эта полюбовная сдѣлка о наслѣдствѣ также не имѣла продолжительнаго значенія, такъ какъ сынъ герцога Эрнста II, герцогъ Георгъ, снова раздѣлилъ герцогства Календергъ и Целлле между своими сыновьями. Только семейный законъ, установленный въ 1692 году завѣщаніемъ курфюрста Эрнста Августа, провести который впрочемъ тоже оказалось возможнымъ лишь съ большими затрудненіями, положилъ навсегда конецъ этимъ раздѣламъ наслѣдства въ домѣ Вельфовъ. Въ тюрингенскихъ государствахъ раздѣлы наслѣдства продолжались даже до восемнадцатаго столѣтія. Что болѣе всего препятствовало такъ долго побѣдѣ государственныхъ интересовъ надъ частными интересами правящихъ домовъ,—это материнская любовь. Въ восточной Фрисландіи графиня Анна, вопреки завѣщательному постановленію графа Эдгара I въ 1512 и 1517 году, не могла допустить, чтобы ея младшіе сыновья были обойдены въ пользу старшаго. Поэтому она добилась того, что императоръ въ своей ленной грамотѣ 1558 года передалъ графство всѣмъ ея тремъ сыновьямъ. Даже великій курфюрстъ былъ вынужденъ своею супругой Доротеей, въ составленномъ имъ въ 1686 году завѣщаніи, назначить раздѣлъ государственныхъ владѣній въ пользу своихъ дѣтей отъ второго брака, хотя впрочемъ онъ

[1]) *Jacobi*, Landtagsabschiede, часть 2, стр. 57.

оставилъ верховную власть надъ отданными имъ областями въ рукахъ своего наслѣдника, обладателя курфюршескаго сана. Первый толчокъ къ развитію идеи недѣлимости государства дали все таки сословія, принявь дѣятельное участіе въ побѣдѣ общественно-правовыхъ интересовъ государства надъ частно-правовыми интересами княжескихъ фамилій.

Частные интересы княжескихъ фамилій и областей, которые нѣкогда разрушили единство государства, дали, благодаря собственному своему подъему, обратный ходъ бывшему до тѣхъ поръ государственному развитію, противодѣйствуя дальнѣйшему раздробленію государства и выдвинувъ общественное благо въ качествѣ руководящаго принципа государственнаго развитія. Обезпечивая возможность болѣе значительныхъ и болѣе сплоченныхъ государственныхъ единицъ, эти территоріальныя стремленія привели наконецъ къ новой политической формѣ нѣмецкой имперіи.

По мѣрѣ укрѣпленія могущества владѣтельныхъ князей послѣдніе тотчасъ становились въ такой же разладъ съ іерархіей, въ какомъ находилась къ ней корона въ большихъ государствахъ. Княжеская власть дѣлалась независимой отъ духовнаго суда, отрицая вліяніе правовыхъ ограниченій, доселѣ связанныхъ съ церковнымъ отлученіемъ. Затѣмъ она болѣе не признавала установленнаго вѣками права убѣжища въ церквахъ и церковныхъ дворахъ и, несмотря на протестъ духовнаго вѣдомства, приказывала арестовать скрывавшихся тамъ преступниковъ. Владѣтельные князья, подобно Филиппу IV французскому, налагали запрещеніе на исходившіе отъ римской куріи налоги, какъ это сдѣлано было, напримѣръ, въ 1367 г. герцогомъ Баварскимъ Стефаномъ старшимъ. Герцогъ Бергскій въ 1401 году добился отъ папы Бонифація IX-го буллы, которая освобождала его подданныхъ отъ духовныхъ судовъ во всѣхъ гражданскихъ и уголовныхъ процессахъ. Затѣмъ государственная власть расширяла свою юрисдикцію, предоставляя ей область такихъ правовыхъ отношеній, въ которой духовный судъ настаивалъ на своей исключительной компетентности; таковы дѣла о завѣщаніяхъ, благотворительныя учрежденія, школьное дѣло и попеченіе о бѣдныхъ. Хотя король Карлъ IV въ уложеніи 1359 г. взялъ духовенство, его имущества и судебныя права подъ свою защиту противъ этихъ стремленій государственныхъ властей, однако онъ не могъ оградить ихъ отъ послѣднихъ. Владѣтельные князья

вступались даже во внутреннія дѣла церкви, высказывая притязанія на замѣщеніе духовныхъ должностей и устраивая осмотры монастырей. Вслѣдствіе этого государственное управленіе пріобрѣло несравненно большій кругъ дѣятельности, чѣмъ тотъ, которымъ оно обладало раньше. Тогда какъ прежде оно ограничивалось въ сущности военными задачами и очень тѣсно ограниченной юридической дѣятельностью, теперь оно присвоило себѣ правовыя отношенія и просвѣтительныя задачи, до сихъ поръ принадлежавшія церкви. Интересы всеобщаго блага мало по малу переходили въ руки государственнаго управленія. Возрастающая съ большимъ расширеніемъ круга государственной дѣятельности трудность управленія вызвала въ XVI-мъ столѣтіи болѣе общую, систематическую форму послѣдняго. Финансовая, судебная, военная и полицейская части были приведены въ порядокъ заново, въ особенности или благодаря учрежденію центральнаго органа управленія, или тому, что кругъ дѣятельности уже существующихъ центральныхъ органовъ охватилъ всю область подлежащихъ отраслей управленія. Торговля и промышленность были урегулированы также черезъ посредство общихъ распоряженій. То средневѣковое ученіе, согласно которому государство охраняло матеріальные, а церковь духовные принципы и которое втеченіе столѣтій въ общемъ соотвѣтствовало дѣйствительнымъ отношеніямъ, —уже давно устарѣло.

Наука пришла на помощь этимъ стремленіямъ государственной власти. Въ теченіе XIV-го столѣтія возникла такъ называемая органическая государственная теорія, которая проводила параллель между государственнымъ устройствомъ и живымъ организмомъ. Этой аналогіей теорія хотѣла доказать независимость государства отъ церкви, общую связь государственнаго управленія и политическія права народа. Поэтому указанная теорія во всѣхъ трехъ пунктахъ стала въ противорѣчіе съ государственнымъ устройствомъ классическаго средневѣковья. Первый пунктъ противорѣчилъ идеѣ царства Божія, второй—анархіи феодальнаго государства, третій—существующему зависимому положенію низшихъ сословій. Что касается перваго пункта, то для церкви, по этой теоріи, не оставалось ни одного органа, съ которымъ она могла бы себя сравнить. Правда, уже и раньше государство уподоблялось тѣлесному организму; такъ напримѣръ Іоаннъ Салисбюрійскій въ своемъ сочиненіи Поликратикъ [1])

[1]) L. 5, c. 2.

считалъ государя головой, сенатъ— сердцемъ, судей и правительственныхъ чиновниковъ—глазами, ушами и языкомъ, воиновъ—руками тѣла и т. д. Ноги оставались для крестьянъ. Но основной точкой зрѣнія въ этой аналогіи было намѣреніе доказать ученіе о подчиненіи государства церкви. Именно душой государственнаго тѣла, какъ онъ предпосылалъ въ этомъ сравненіи, было священство. Согласно же теоріи XIV-го столѣтія государство носило душу въ себѣ самомъ. По Марсилію Падуанскому душой его было единство воли государства какъ цѣлаго [1]). Изъ этого основнаго источника, говоритъ онъ, разливается оживляющая государство теплота, подобно тому какъ изъ сердца идетъ жизнь и тепло тѣла. Такимъ-же образомъ и умершій въ 1331 г. игуменъ Энгельбертъ Фолькерсдорфскій сравнивалъ руководящую власть государства съ душою тѣла. Но центръ тяжести теоріи лежалъ въ построеніи идеальнаго образца по отношенію къ внутреннему порядку государства.

Государство въ своей совокупности,—учила эта теорія,—образуетъ органическое тѣло. Правитъ имъ голова или сердце: должностныя лица и подданные суть члены тѣла. Каждая часть государства, такъ же, какъ и каждый членъ тѣла, имѣетъ свои особыя задачи и свое значеніе. Но всѣ эти разнородныя функціи отдѣльныхъ частей государства, какъ и отдѣльные члены тѣла, служатъ лишь для того, чтобы выполнять жизненныя задачи цѣлаго. Государство, какъ и организмъ, одушевлено однимъ всепроникающимъ разумомъ. Отъ этого центральнаго разума исходитъ вся дѣятельность государства, такъ же какъ вся дѣятельность тѣла—отъ индивидуальной воли человѣка. Всякое нарушеніе этой гармоничной общей дѣятельности цѣлаго, какъ и нарушеніе функцій тѣлеснаго организма, есть болѣзнь, которую нужно лечить употребленіемъ особыхъ лекарствъ. Николай Куэзскій сравнивалъ государя съ головой тѣла, тайный совѣтъ съ зубами, великій совѣтъ—съ желудкомъ, судейскую коллегію—съ печенью, прочныя формы государства—со скелетомъ, общество—съ мясомъ и законы—съ нервами [2]).

Какъ ни безвкусны были эти построенія, каждое въ отдѣльности, возвращающіяся къ аристотелеву ученію о государ-

[1]) Defensor pacis, I, 15.

[2]) De concord. cathol., I, c. 10. 14 — 17 и III, c. 41; срав. объ этой теоріи очень обстоятельное изложеніе *O. Gierke*, Das deutsche Genossenschaftsrecht. 3 т., стр. 510 и сл.

ствѣ, они все таки имѣли нѣкоторую практическую цѣнность, такъ какъ противопоставляли несовершеннымъ государственнымъ порядкамъ достаточно понятный образецъ совершенства. Такому образцу могъ соотвѣтствовать лишь прочный строй должностного государства, которому шли навстрѣчу все болѣе и дѣйствительныя отношенія. Разъ теорія признавала центромъ тяжести и душою государства совокупность гражданъ, то отсюда логически вытекало, что и монархъ долженъ подчиняться послѣднимъ. Если монархъ былъ и важнѣйшимъ членомъ, то во всякомъ случаѣ только членомъ государственнаго организма. Такимъ образомъ эта теорія, создавая общій образъ государства, въ той-же мѣрѣ вела и къ свободной системѣ государственнаго устройства. Государь и народъ должны были дѣйствовать сообща въ великихъ задачахъ государственной жизни. Народу предоставлялась рѣшающая, государю исполнительная власть. Истиннымъ сувереномъ, согласно этой теоріи, былъ народъ. Народъ, по словамъ Марсилія Падуанскаго, есть истинный законодатель. Ему принадлежитъ право назначать властителей, исправлять ихъ и снова низлагать. Точно также училъ умершій въ 1387-омъ году Іоаннъ Виклиффъ. «Народъ можетъ, говорилъ онъ, по своему усмотрѣнію направлять на истинный путь преступныхъ (delinquentes) государей». Николай Куэзскій, хотя и признавалъ божественное происхожденіе земной власти государей, но лишь въ томъ смыслѣ, что она была установлена вдохновленной Богомъ волей народа. Такимъ образомъ и законодательство и управленіе государствомъ онъ выводилъ также изъ верховной воли народа [1]). Народъ «больше государя», училъ Леопольдъ Бабенбергскій. Органическое ученіе о государствѣ служило научнымъ основаніемъ для сословнаго государственнаго устройства, которое втеченіе XIV столѣтія было введено почти во всѣхъ европейскихъ странахъ.

Города и государственныя власти сошлись такимъ образомъ въ томъ, что они въ одинаковой мѣрѣ подрывали аскетически-іерархическую систему среднихъ вѣковъ, хотя ихъ основные принципы и цѣли были различны до противоположности. Государственныя власти основывались на принудительномъ повиновеніи подданныхъ, города на товарищественномъ союзѣ, заключенномъ для общей дѣятельности и выгоды. Поэтому королевская

[1]) De concord. cathol., II, гл. 12—13; III, гл. 4 и 41.

и соотвѣтственно княжеская власть и города на многія столѣтія образовали два противоположные полюса государственнаго развитія. Изъ взаимодѣйствія этихъ двухъ силъ, то благопріятствующихъ, то враждебныхъ одна другой, развились начала современнаго государства. Государственное призваніе первыхъ состояло въ соединеніи различныхъ сословій въ одинъ общій союзъ и въ созданіи государственной власти; роль вторыхъ заключалась въ полномъ развитіи внутренняго управленія и въ основаніи обще государственнаго хозяйства. Правда, города не могли удержать надолго свое первоначальное политическое и торгово-политическое могущество. Пораженіе швабскаго союза городовъ при Дэффингенѣ, Вормсѣ и Эшборнѣ въ 1388-омъ году повлекло за собою побѣду княжеской верховной власти. Недальновидная торговая политика Ганзы и вызванныя этою политикой внѣшнія войны ея съ герцогомъ бургундскимъ Карломъ Смѣлымъ, скандинавскими государствами, Англіей и восточными городами, уже въ пятнадцатомъ столѣтіи поколебали могущество этого союза. Жизненность городскихъ ремесленныхъ производствъ и промышленности замерла въ послѣдующія столѣтія вслѣдствіе того, что цехи замкнулись въ привиллегированныя корпораціи. Но въ отношеніи внутренняго управленія, школьнаго дѣла, попеченія о бѣдныхъ и больныхъ, распредѣленія налоговъ, торговаго и полицейскаго порядка,—города сдѣлались образцомъ для новѣйшаго государства. И города и государственныя власти были, какъ по своему возникновенію, такъ и по своимъ цѣлямъ, принципіальными противниками идеи средневѣковой церкви о царствѣ Божіемъ.

2. РЕЛИГІОЗНАЯ И ЦЕРКОВНАЯ РЕФОРМА.

Такимъ образомъ свѣтскія власти со всѣхъ сторонъ усиленно настаивали на лишеніи церкви бывшихъ у нея властныхъ правъ и на ограниченіи ея лишь учительскою дѣятельностью. Но разъ прорвавшійся, благодаря завоевательной политикѣ церкви, потокъ не остановился у этой цѣли. Онъ не только выбилъ церковь изъ круга свѣтскихъ интересовъ, но вторгся вслѣдъ за отраженнымъ противникомъ даже въ его собственное святилище. Это вторженіе міра въ сферу религіозныхъ вопросовъ вѣры получило свой первый толчокъ отъ церковной науки и затѣмъ распространилось со все увеличивающейся силой до низшихъ слоевъ народа.

Схоластика, въ своемъ стремленіи найти сообразное съ здравымъ разумомъ доказательство истины христіанскихъ догматовъ и божественнаго авторитета церкви, пришла, черезъ номиналистическую теорію, къ познанію того, что божественное недоступно человѣческому пониманію. Номинализмъ дошелъ до этого заключенія, представлявшаго прежнюю философію ошибочной въ ея основной мысли, черезъ дальнѣйшее развитіе аристотелевой теоріи познанія. Реализмъ Аристотеля смотрѣлъ на универсаліи какъ на абстракціи человѣческаго ума, въ которыхъ заключалось всеобщее бытіе, находящееся въ основѣ единичныхъ явленій. Такимъ образомъ это было воззрѣніе, согласно которому всеобщія родовыя понятія не имѣютъ сами по себѣ дѣйствительнаго существованія, какъ то утверждалъ реализмъ Платона, но существуютъ, какъ видно изъ самаго выраженія «in re», т. е. въ индивидуальныхъ существахъ. Номинализмъ отрицалъ послѣднее предположеніе и смотрѣлъ на универсаліи, какъ на совершенно несуществующія субъективныя понятія человѣческаго мышленія, какъ на flatum vocis, по выраженію его противниковъ. Вполнѣ отдѣляя всеобщее бытіе отъ вещей, номинализмъ, благодаря этому, устранялъ всякую непосредственную связь первопричины вещей, божества, съ чувственнымъ вещественнымъ міромъ и возводилъ божество въ абсолютную трансцендентность.

Такимъ образомъ высшей точкой номиналистической теоріи, такъ же какъ и реалистической, было опредѣленіе отношеній между Богомъ и міромъ.

Ѳома Аквинскій выводилъ изъ сверхъестественнаго характера божественнаго откровенія недоказуемость его для человѣческаго ума и далъ этимъ первый толчокъ къ нарушенію гармоніи, существовавшей между вѣрой и разумомъ, и къ отдѣленію науки отъ теологіи. Номинализмъ, который зашелъ особенно далеко въ противоположеніи Бога міру, еще болѣе расширилъ разрывъ ослабленной Ѳомой Аквинскимъ связи между вѣрой и разумомъ. Умершій въ 1308 году францисканецъ Дунсъ Скотъ, философія котораго была переходомъ отъ аристотелевскаго реализма къ номинализму, еще болѣе увеличилъ пропасть между вѣрой и разумомъ. Творческая дѣятельность Бога, училъ онъ,—абсолютно свободна. Нѣтъ никакихъ отношеній необходимости между Богомъ и міромъ. Богъ не связанъ порядкомъ имъ установленнымъ. Онъ можетъ по своему произволу дѣйствовать вопреки этому порядку. Такъ какъ поэтому власть Бога дѣйствуетъ абсолютно свободно, то она—какъ заключаетъ изъ этого Дунсъ Скотъ — также и непостижима для человѣческаго разума. Всемогущество Божіе есть предметъ вѣры, но не познанія. Точно такъ же Дунсъ Скотъ оспариваетъ доказуемость безсмертія человѣческой души. Это безсмертіе, какъ онъ училъ, —есть тоже только истина вѣры, но не разума. Вообще разумъ не можетъ доказывать истинъ вѣры. Франдискъ Майронисъ изъ Прованса, ученикъ Дунса Скота, умершій въ 1325 году, еще далѣе развилъ систему своего учителя. Онъ утверждалъ, что общія идеи вещей имѣютъ свое начало совсѣмъ не въ существѣ Бога. «Хотя Богъ, училъ онъ, является образцомъ всѣхъ сущностей и эти образцы его въ Богѣ, но не должно однако вѣрить, что эти сущности потому имѣютъ такія свойства, что они прообразованы отъ Бога» [1]). Наоборотъ, онѣ потому такъ и прообразованы въ Богѣ, что онѣ обладаютъ такими свойствами. Такимъ образомъ побудительной причиной для творческой дѣятельности Бога были общія идеи. Единственной связью между Богомъ и міромъ оставался слѣдовательно только внѣшній актъ божественной воли, призвавшій къ вещественной дѣйствительности уже заранѣе данныя идеи вещей. По своей внутренней

[1]) In libr. sentent., I, dist. 42, qu. 3

сущности, согласно ученію Майрониса, міръ могъ бы существовать и безъ Бога.

Такъ какъ при такомъ полномъ раздѣленіи сверхъестественнаго и естественнаго, божественныя истины не могли быть понятны для человѣческаго разума, то вполнѣ послѣдовательно разумъ направлялся исключительно къ познанію чувственнаго міра, доказательство же истины религіозныхъ вѣроученій было предоставлено внутреннему субъективному опыту. Пути знанія и вѣры съ этихъ поръ далеко разошлись. Различные методы научнаго и религіознаго знанія были впервые разработаны умершимъ въ 1292 году англичаниномъ Рожеромъ Бэкономъ. Бэконъ конечно крѣпко держался традицій своего вѣка, считая теологію настоящей цѣлью всѣхъ наукъ. Но такъ какъ онъ стремился доказать сомнительность дедуктивнаго познанія и замѣнить его индуктивнымъ методомъ, то онъ, по крайней мѣрѣ для метода научнаго познанія истины, требовалъ самостоятельнаго положенія. «Есть два рода знанія», говоритъ онъ, «одно получается путемъ доказательства, другое—путемъ опыта. Хотя доказательство и даетъ намъ возможность посредствомъ послѣдовательныхъ умозаключеній доказывать истину извѣстнаго положенія, но оно не даетъ никакой увѣренности и не удаляетъ сомнѣнія, такъ чтобы духъ могъ успокоиться въ созерцаніи истины, если онъ не находитъ послѣдней путемъ опыта. Безъ опыта ничего нельзя знать удовлетворительно [1])». Только опытъ—«господинъ спекулятивныхъ наукъ». Наряду съ этимъ внѣшнимъ опытомъ Бэконъ ставилъ опытъ внутренній, который, благодаря божественному освѣщенію, сдѣлался другимъ путемъ къ познанію истины. Человѣческій умъ, говорилъ онъ, самъ по себѣ не способенъ къ познанію божественной истины. Напротивъ, онъ долженъ почерпать ее изъ другого источника, а именно отъ Бога, который насъ просвѣшаетъ въ наукѣ и добродѣтели. Бэконъ различаетъ семь ступеней этого внутренняго познанія истины, изъ которыхъ послѣдняя есть невыразимое состояніе религіознаго экстаза. Тогда какъ у бывшихъ до тѣхъ поръ мистиковъ среднихъ вѣковъ, Бернарда Клервосскаго, Бонавентуры и др., экстазъ считался высшею ступенью религіознаго чувства, доступною только немногимъ избраннымъ натурамъ, у Бэкона онъ сталъ общимъ путемъ къ религіозному познанію. Умершій въ 1332-омъ году

[1]) Opus majus ad Clementem IV, P. 6, c. 1.

доминиканскій монахъ Дюранъ изъ Ст.-Пурсена пришелъ къ тѣмъ-же результатамъ, какъ и Бэконъ. Онъ утверждалъ, что въ твореніяхъ не проявляется непосредственное дѣйствіе Бога, что творенія не однородны съ Богомъ и что поэтому невозможно достигнуть съ помощью твореній совершеннаго познанія Бога. Онъ называлъ познаніе Бога, получаемое изъ сотворенныхъ Богомъ вещей, «запутаннымъ». Изъ этого рѣзко поставленнаго дуализма Бога и міра имъ выводилось какъ слѣдствіе раздѣленіе вѣры и науки. Руководимая внутреннимъ опытомъ теологія, по его утвержденію, вообще не есть истинная наука. Но съ другой стороны и наука не могла-бы доказать истины догматовъ вѣры.

Окончательное свое развитіе номиналистическій принципъ получилъ благодаря англійскому францисканцу Вильгельму Оккаму, умершему въ 1347-омъ году. На основаніи очень опредѣленно формулированнаго имъ номиналистическаго ученія о познаніи, онъ вывелъ заключеніе, что идеи, именно потому, что для нихъ недопустимо объективное существованіе, не могутъ лежать въ сущности Бога, а только въ его мысляхъ. Богъ помыслилъ вещи и потомъ перенесъ ихъ въ дѣйствительность. Такъ какъ, слѣдовательно, вещи не происходятъ изъ божественной сущности, то послѣдняя и не можетъ познаваться черезъ міръ созданій. Поэтому религіозныя истины вѣры не могутъ быть доказаны разумомъ. Даже самаго бытія Божія нельзя доказать разумомъ съ неопровержимой логикой; точно также это невозможно и относительно сотворенія Богомъ міра видимаго. Сверхчувственныя религіозныя вѣроученія могутъ быть постигнуты только черезъ вѣру. Поэтому доказательства истинности послѣднихъ должно черпать лишь въ области внутренняго опыта, тогда какъ для науки, по согласному ученію Оккама и Бэкона, доказательства должны лежать во внѣшнемъ опытѣ. Послѣдній долженъ образовать собою основу познанія. Такъ какъ въ мірѣ дѣйствительности нѣтъ универсалій, то и познаніе можетъ исходить не изъ общаго, а только изъ частнаго. «Абстрактное знаніе, говорилъ онъ, предполагаетъ умозрительное»[1]). За положеніемъ, что истины вѣры не могутъ быть доказаны разумомъ, вскорѣ послѣдовало утвержденіе, что первыя противорѣчатъ послѣднему. Изъ сверхразумности ученія о божественномъ откровеніи номинализмъ выводитъ его противоразум-

[1]) Quodlibeta Sept. I, qu. 14.

ность. Разъединеніе науки и теологіи, разума и вѣры вело къ ихъ взаимному противоположенію. Такъ, согласно показанію умершаго въ 1315-омъ году схоластика Раймунда Лулла, послѣдователи арабскаго философа Аверроэса учили, что католическая вѣра съ точки зрѣнія философіи «ошибочна и ложна» [1]).

Номинализмъ представлялъ собою переходъ между философіей классическаго средневѣковья и новѣйшаго времени. Поставя своею цѣлью дальнѣйшее развитіе противоположенія міра сверхчувственнаго и чувственнаго, онъ велъ благодаря своимъ собственнымъ выводамъ къ разрушенію этого противоположенія. Онъ привелъ съ одной стороны къ религіозной жизни чувства въ мистикѣ, съ другой—къ научному изученію чувственнаго міра, къ опытной наукѣ новѣйшаго времени. Такъ какъ номинализмъ перенесъ религіозное вѣропознаніе въ область внутренняго субъективнаго опыта, то религіозная жизнь чувства достигла гораздо болѣе широкаго и глубокаго значенія, чѣмъ она имѣла до тѣхъ поръ. Мистическое созерцаніе получало теперь значеніе доступнаго всѣмъ религіознымъ натурамъ источника знанія божественныхъ истинъ. Было установлено различіе мистической и спекулятивной теологіи и первая была поставлена далеко выше послѣдней, такъ какъ умозрѣніемъ нельзя было достигнуть никакого неоспоримаго вывода. Мистика стремилась къ соединенію человѣка съ Богомъ и именно къ такому соединенію, цѣлью котораго было бы полное уничтоженіе человѣческой личности въ троичной жизни Божества. Церковная мистика ставила личность человѣка рядомъ съ Богомъ и понимала подъ единеніемъ обоихъ,—единеніе воли человѣка съ божественной волей. Нѣмецкая мистика вполнѣ подчиняла человѣческую личность Богу, понимая единство обоихъ какъ сліяніе человѣческаго существа съ божескимъ. Человѣческая душа, какъ училъ умершій въ 1329-мъ году доминиканскій монахъ Экгардтъ должна быть перенесена («übergesetzt») въ Бога и имѣть съ нимъ «ein substanz und ein wesen und ein natur» (одну субстанцію, одну сущность и одну природу). «Und nachdem das diss geschehen ist, so ist nicht verborgen in got, das nit offenbar werde, oder das nit mein werd. Denn so werd ich weis, mechtig und alle ding als er und ein und dasselb mit im» [2]). (И когда это произойдетъ,

1) Duodecim principia philosoph., c. 4.

2) *Eckhartt*, Predigten. Дополненіе къ проповѣдямъ Tauler'a, Basel 1521, fol. 264.

то въ Богѣ не будетъ ничего скрытаго, что не сдѣлалось бы явнымъ или не стало бы моимъ. Ибо такимъ образомъ я становлюсь мудрымъ, могущественнымъ и всѣмъ, что есть Онъ, и совершенно сливаюсь съ нимъ). Ученикъ Экгардта, доминиканскій монахъ Іоганнъ Таулеръ, умершій въ 1361-мъ году, установилъ такой же взглядъ на отношенія человѣка къ Богу. Человѣкъ долженъ всѣмъ своимъ бытіемъ исчезнуть въ Богѣ; онъ долженъ, какъ говорилъ Таулеръ, броситься въ чистую бездну Бога, онъ долженъ утонуть въ бездонномъ морѣ Божества. Человѣкъ и Богъ должны быть до такой степени едины, чтобы обоюдно искать и находить себя не внѣ себя, но въ себѣ. «Eyn göttlich mensch nimpt nimmer got noch endenkt uf got auswendig sich selbs. Dan wa er got nympt, da nympt er auch sich selbs. Dan got und er seind eyn worden. Er fyndet got in sich selbs». (Божественный человѣкъ не познаетъ Бога и не представляетъ Его себѣ внѣ самого себя. Ибо, когда онъ познаетъ Бога, то познаетъ и самаго себя. Ибо Богъ и онъ слились во едино. Онъ находитъ Бога въ себѣ самомъ). И наоборотъ Богъ познаетъ себя «in den menschen und rueret und wircket alle seyn werck durch in und nempt den menschen als sich selber. Darumb wa sich got nympt und rueret, da nympt und rueret er den menschen und wirckt durch in». (...въ человѣкѣ, и совершаетъ всѣ свои дѣла чрезъ него и въ человѣкѣ видитъ самаго себя. Поэтому, гдѣ Богъ познаетъ себя и движется, тамъ онъ познаетъ и движетъ человѣка и дѣйствуетъ чрезъ него [1]).

Слѣдовательно мистическая идея Бога была совершенно пантеистическою. Божественное существо изливается, говорилъ Экгардтъ, во всякое твореніе, насколько каждое изъ нихъ способно воспринять его и слѣдовательно все, что сотворено, есть Богъ [2]). Въ Богѣ исчезаютъ всѣ противоположности, такъ какъ всѣ существа въ немъ *одно* существо [3]). «Въ истинѣ все—едино и единое—все въ Богѣ», говорится въ составленной въ четырнадцатомъ или пятнадцатомъ столѣтіи книгѣ «О нѣмецкой теологіи» [4]). Цѣлью этого мистическаго созерцанія было обожествленіе человѣка [5]).

[1]) *Taulers* Predigten, Köln, 1543, fol. 90 v.

[2]) Predigten, l. c., fol. 264, 1 b.

[3]) L. c., fol. 249, 2 a.

[4]) Изданіе Pfeiffer'a, 2 изд., гл. 46, стр. 196; изданіе Grell'я, гл. 44, стр. 74.

[5]) Срав. сообщенное Іоганномъ Рюйсбрёкомъ изреченіе одного мистика у *Engelhardt*, «Richard von St. Victor und Ruysbroek», Erlangen, 1838, S. 226 и сл.

Глубокому душевному чувству мистики аскетическая дѣятельность, основанная на церковномъ ученіи объ оправданіи, должна была казаться не имѣющей совершенно никакой цѣнности. Спокойствіе праведниковъ въ Божествѣ, училъ Экгардъ, лучше всѣхъ дѣлъ, которыя когда либо творились. «Ein einiger anblick zu verstand der blossheit, die Gott ist, der einiget die sel mer zu gotte, denn sie geeingt möchte werden von allen den werken, die heilige Christenheit gewürcket von aussen». (Одинъ порывъ къ познанію чистоты, которая есть Богъ, болѣе соединяетъ душу съ Богомъ, чѣмъ она могла бы быть соединена всѣми внѣшними дѣлами, которыя когда либо совершало святое христіанство) [1]). Дѣла, которыя совершаетъ человѣкъ, не должны вообще служить для достиженія какой-нибудь, хотя бы и доброй цѣли. Они не должны совершаться даже ради вѣчнаго блаженства. Къ добрымъ дѣламъ нужно стремиться только ради нихъ самихъ, потому что, кто дѣлаетъ ради награды, тотъ грѣшитъ, говорилъ Экгардтъ [2]). Съ такимъ же пренебреженіемъ говорилъ Таулеръ о внѣшнемъ служеніи дѣлами. Во сколько разъ цѣнность гроша ниже цѣнности ста тысячъ марокъ золота, говорилъ Таулеръ, настолько же вся внѣшняя молитва, т. е. дѣла, ниже молитвы внутренней, а именно истиннаго единенія съ Богомъ [3]). Дѣла только тогда пріобрѣтаютъ для Таулера нѣкоторую цѣнность, когда они совершаются «aus der Liebdenbrand» — изъ пламенной любви. «Unser seligkeit leyt nit fürderlich an unserm wyrcken, sondern an grössheit der liebe» [4]). (Наше блаженство зависитъ не столько отъ нашихъ дѣлъ, сколько отъ силы любви). Этика классическихъ среднихъ вѣковъ смотрѣла на любовь къ земнымъ предметамъ какъ на отрицаніе любви къ Богу. Книга «О нѣмецкой теологіи» указываетъ на себялюбіе, какъ на отрицаніе любви къ Богу [5]). Проявленіе индивидуальной воли было грѣховнымъ принципомъ въ мистической этикѣ. Безъ личной воли, учила эта книга, нѣтъ ада. Въ немъ горитъ только своеволіе; «чѣмъ больше своего я, своей личности, тѣмъ больше грѣха и злобы [6])». «Дьяволъ, грѣхъ, Адамъ, ветхій человѣкъ, непослушаніе, эгоизмъ, самостоятельность, мой, мнѣ,

[1]) Predigten, fol. 248, 2 a.

[2]) Predigten, fol. 245, 1 a.

[3]) Predigten, fol. 34, 26.

[4]) Fol. 41 v.

[5]) Изданіе Пфейффера, гл. 42; изд. Грелля, гл. 41.

[6]) У Пфейффера, гл. 16; у Грелля, гл. 14.

меня, природа, своеволіе и тому подобное, — все это одно и то же; все это противъ Бога и остается безъ Бога [1])». Съ другой стороны, это сочиненіе указываетъ на переходъ личной воли во всеобщую волю Божества, какъ на принципъ нравственнаго блага, въ словахъ: «такимъ образомъ мой, я, мнѣ, меня—это есть эгоизмъ, индивидуальность, и чѣмъ больше онъ слабѣетъ въ человѣкѣ, тѣмъ больше божеское я, т. е. самъ Богъ, усиливается въ человѣкѣ» [2]).

Противорѣчіе между Богомъ и міромъ, на которомъ основывалась религіозная этика классическихъ среднихъ вѣковъ, обострилось до противорѣчія между Божествомъ и индивидуальностью. Индивидуальное я стало вмѣсто міра въ средоточіи религіознаго созерцанія. Вмѣсто отрицанія міра, принципомъ христіанской этики сдѣлалось отрицаніе собственной личности, т. е. соединеніе послѣдней съ Богомъ. Индивидуальная личность вышла изъ своей прежней церковной связи, перейдя въ непосредственное единеніе съ Богомъ. Въ этомъ результатѣ достигнута была высшая точка развитія религіознаго умозрѣнія.

Непосредственное единеніе съ Богомъ предполагало прежде всего непосредственное знакомство съ источникомъ божественнаго вдохновенія, съ библейскимъ писаніемъ. Разъ что религіозныя вѣрованія должны были сдѣлаться предметомъ личнаго опыта и чувства, то міряне, вмѣсто того, чтобы довольствоваться священническимъ посредничествомъ, должны были сами ознакомиться со словомъ Божіимъ. Чтобы удовлетворить этой потребности, вызванной философіей и мистикой, возникли, несмотря на императорское запрещеніе 1367-го года, переводы библейскаго писанія на народный языкъ. Важнѣйшимъ изъ этихъ переводовъ былъ сохранившійся до сихъ поръ, названный по мѣсту его нахожденія въ монастырѣ Тепль въ Богеміи тепльской библіей, переводъ Новаго Завѣта и посланія ап. Павла къ Лаодикейцамъ. Кромѣ этихъ переводовъ появились около того же времени такъ называемые пленаріи, которые содержали объясненіе Евангелія и Посланій на народномъ языкѣ [3]). Больше всего распространенію въ переводахъ на народный языкъ Священнаго Писанія въ про-

[1]) Грелль, гл. 41.

[2]) Pfeiffer, гл. 16; Grell, гл. 14.

[3]) *L. Keller*, Die Waldenser und die deutschen Bibelübersetzungen, стр. 42 и сл.

долженіе четырнадцатаго столѣтія способствовало основанное нидерландцемъ Гергардомъ Гроте «братство общежитія». Но рѣшительный успѣхъ распространеніе библейскаго Писанія и популяризація религіозно-преобразовательнаго движенія получили только благодаря изобрѣтенному Гутенбергомъ въ срединѣ пятнадцатаго столѣтія въ Майнцѣ искусству книгопечатанія. Оно сдѣлало возможнымъ ввести переводы, до сихъ поръ доступные только немногимъ состоятельнымъ людямъ, въ самые широкіе круги народа. Въ 1466-мъ году появилась въ печати первая нѣмецкая библія. Въ 1473-мъ году было выпущено новое ея изданіе. Съ этого времени очень скоро появились одна за другой нѣмецкія печатныя библіи въ городахъ Аугсбургѣ, Нюренбергѣ и Страсбургѣ. Нижненѣмецкіе переводы были изданы въ Кельнѣ, Любекѣ и Гальберштадтѣ. Въ основаніе всѣхъ появившихся до 1522-го года нѣмецкихъ изданій библіи былъ положенъ раньше упомянутый тепльскій переводъ.

Но чѣмъ больше обращались къ изученію священнаго писанія, тѣмъ болѣе долженъ былъ блѣднѣть авторитетъ церкви. Писаніе и церковь рѣзко различались: одно имѣло значеніе первоисточника, другая являлась лишь производнымъ источникомъ. Братство общежитія признавало Библію одну достаточнымъ источникомъ вѣры. Умершій въ 1475-мъ году настоятель августинскихъ канониссъ Іоганнъ Гохъ отстаивалъ тотъ же взглядъ. «Каноническое писаніе одно», говорилъ онъ, «обладаетъ несомнѣннымъ и ненарушимымъ авторитетомъ. Творенія древнихъ отцовъ церкви имѣютъ лишь настолько авторитета, насколько они согласны съ библейской истиной. Писанія же новыхъ учителей, въ особенности писанія нищенствующихъ орденовъ, служатъ болѣе суетѣ, чѣмъ истинѣ» [1]). Фрисландецъ Іоганнъ Весссель былъ еще смѣлѣе, ставя авторитетъ Евангелія выше авторитета церкви. Онъ передѣлалъ наоборотъ положеніе Августина, когда то сказавшаго, что онъ вѣритъ въ Евангеліе ради церкви. «Ради Бога, сказалъ онъ, мы вѣримъ въ Евангеліе и ради Евангелія въ церковь и папу, но не въ Евангеліе ради церкви».

Но когда обратились къ источникамъ божественнаго Откровенія, то по необходимости возникла мысль разсмотрѣть насколько съ ними согласуется церковь и, гдѣ оказывались уклоненія, реформировать ее сообразно съ библейскимъ писа-

[1]) Срав. *Ullmann*, Die Reformatoren vor der Reformation. Hamburg, F. Perthes, 1841.

ніемъ. Реформа религіозныхъ вѣрованій должна была имѣть своимъ необходимымъ слѣдствіемъ церковную реформу. Такое разсмотрѣніе произвелъ уже миноритъ Марсилій Падуанскій въ своемъ знаменитомъ, составленномъ около 1324-го года, сочиненіи «Defensor pacis». Въ немъ Марсилій пришелъ къ заключенію, что между церковью апостольскихъ временъ и церковью римской есть существенное различіе, что первая состояла изъ совокупности всѣхъ вѣрующихъ во Христа, изъ общины всѣхъ вѣрующихъ [1]), тогда какъ послѣдняя ограничивалась главнымъ образомъ римской іерархіей. Онъ старался опереться на это различіе, чтобы внести предложеніе церковной реформы, согласное съ болѣе широкимъ пониманіемъ церкви апостольскаго времени и указать на обширную духовно-нравственную власть римскаго клира, какъ на противную священному Писанію. Онъ оспаривалъ поэтому власть духовенства отпускать грѣхи, заключающуюся согласно ученію церкви въ его правѣ связывать и разрѣшать. Напротивъ, отпущеніе грѣховъ, говорилъ онъ, принадлежитъ одному Богу. Ссылаясь на тѣхъ прокаженныхъ, которыхъ Христосъ послалъ къ священникамъ, онъ объявилъ, что разрѣшительная власть даетъ священникамъ лишь право публично возвѣщать милость Божію. Онъ уподоблялъ священника привратнику, который можетъ открывать и запирать двери темницы, но дѣлаетъ это не въ силу своей собственной власти, а въ силу судебнаго приговора [2]). Высшею же инстанціей, опираясь на которую священникъ приводитъ въ дѣйствіе власть разрѣшающую и связывающую, должна быть по образцу церкви апостольской вся община. Только послѣдняя, или ея представители, вправѣ исключать кого-либо изъ церковной общины, тогда какъ обязанность священника только публично возвѣстить приговоръ общества. Право же отлученія отъ церкви свѣтскаго князя, равно какъ объявленіе интердикта городу или провинціи, должно принадлежать общему собору [3]). Задача духовенства должна ограничиваться исключительно исполненіемъ духовно-учебныхъ цѣлей, проповѣдью и совершеніемъ таинствъ. Такъ какъ эта задача указывала на равноправность всѣхъ священниковъ, то среди духовенства не могло существовать никакого различія во власти.

[1]) Ч. 2, гл. 2; Франкфуртъ. 1592.

[2]) Ч. 2, гл. 6.

[3]) Гл. 21.

Поэтому римскій епископъ не могъ требовать большей власти, чѣмъ обыкновенный священникъ. Марсилій указываетъ на древнѣйшую церковь, которая тоже не знала различія ранговъ среди духовенства. Петръ также не имѣлъ болѣе высокаго авторитета, чѣмъ другіе апостолы, и не присвоивалъ себѣ его [1]). Не Петръ и не римскій епископъ, а только Христосъ глава церкви [2]). Римскій епископъ, въ силу апостольскаго происхожденія римской общины и важности города Рима, обладаетъ лишь почетнымъ первенствомъ передъ другими епископами. Однако это первенство имѣетъ главнымъ образомъ лишь то значеніе, что предоставляетъ римскому епископу, какъ непосредственно уполномоченному, право руководить общими соборами, провозглашать рѣшенія, принятыя соборомъ, и сообщать ихъ свѣтскимъ законодателямъ [3]). Итакъ источникомъ божественной истины является не духовенство, не преданіе, а исключительно Священное Писаніе [4]). Поэтому въ сомнительныхъ вопросахъ вѣры, долженъ рѣшать также не римскій епископъ, но всеобщій соборъ, то есть созванный подъ руководствомъ свѣтской власти изъ всѣхъ вѣрующихъ, какъ священниковъ, такъ и міряпъ [5]).

Но, ограничивая должность священника только духовными и учительскими цѣлями, Марсилій прежде всего лишалъ его права обладанія свѣтской властью и матеріальными богатствами. Мѣстамъ изъ Священнаго Писанія, изъ которыхъ церковь выводила свое право на свою правящую власть, онъ противопоставлялъ рядъ другихъ мѣстъ, которыя или содержали прямое отрицаніе такого права, или признавали за свѣтскимъ правительствомъ властное положеніе, распространяющееся и на духовенство [6]). Поэтому ни одинъ священникъ не можетъ обладать свѣтской властью, или выполнять свѣтскую юрисдикцію [7]), наоборотъ, каждый изъ нихъ, вплоть до римскаго епископа, подчиненъ свѣтской власти [8]), какъ даже самъ Христосъ подчинялся начальству [9]). Подобно тому и духовенство должно

[1]) Ч. 2, гл. 15 и 16.
[2]) Гл. 22.
[3]) Гл. 22.
[4]) Гл. 19.
[5]) Гл. 18—20.
[6]) Ч. 2, гл. 4 и 5.
[7]) Гл. 9 и 29.
[8]) Гл. 8.
[9]) Ч. 2, гл. 4 и 29.

далеко держать свои руки отъ земныхъ благъ и жить въ такой же бѣдности, какъ Христосъ [1]). Обязанность свѣтской государственной власти нести заботы о народномъ воспитаніи даетъ ей также право принимать участіе въ опредѣленіи священниковъ. За нею остается принадлежащее ей право утверждать выборы послѣднихъ, включая и римскаго епископа, или отвергать ихъ, а также отрѣшать дурныхъ священниковъ отъ должности [2]). Далѣе, она одна только вправѣ созвать соборъ [3]). Церковь не можетъ обладать и свѣтской уголовной властью, такъ какъ земными наказаніями не слѣдуетъ принуждать къ повиновенію божескому закону [4]). Точно также еретики только тогда подлежатъ свѣтскому наказанію, когда они нарушили свѣтскій законъ [5]). Слѣдовательно никто не можетъ быть обязанъ повиноваться и папскимъ декреталіямъ, пока послѣднія не утверждены свѣтскимъ законодателемъ [6]). Даже духовная уголовная власть подлежитъ надзору свѣтскаго начальства. Отлученіе отъ церкви не можетъ быть объявлено безъ соизволѣнія послѣдняго [7]).

Итакъ, отнимая у церкви всю область мірскихъ интересовъ, отданную ей средневѣковьемъ и передавая эту область государству, предоставивъ затѣмъ мірянамъ равноправное съ духовенствомъ положеніе въ церкви,—Марсилій тѣмъ самымъ порвалъ со всѣми традиціями среднихъ вѣковъ о государствѣ и церкви. Его идеаломъ была церковь апостольскихъ временъ, свободная отъ всѣхъ интересовъ земной власти, воздвигнутая на обширнѣйшемъ основаніи и преданная только своимъ божественнымъ, учительскимъ цѣлямъ.

Идеи Марсилія намѣтили путь, по которому пошло развитіе духовной жизни въ государствѣ и церкви. Освобожденіе свѣтскихъ интересовъ отъ давленія іерархіи, введеніе мірского элемента въ столь строго замкнутое прежде церковное управленіе и распоряженіе духовными должностями,—эти основныя точки зрѣнія Марсилія явились движущими началами современной ему эпохи. Реформаторское ученіе XVI-го вѣка повторяло въ

[1]) Гл. 11.
[2]) Ч. 2, гл. 17, 21 и 25.
[3]) Гл. 18 и 21.
[4]) Гл. 9.
[5]) Гл. 10.
[6]) Ч. 1, гл. 12; ч. 2, гл. 28.
[7]) Гл. 21.

дальнѣйшемъ послѣдовательномъ развитіи тѣ-же идеи. Расширенное въ духѣ Марсилія понятіе церкви было также исходнымъ пунктомъ и реформаторскаго ученія. Послѣднее отличалось главнымъ образомъ отъ ученія Марсилія только тѣмъ, что оно пополнило кругъ его идей, развивая изъ понятія объ апостольской церкви преимущественно отношеніе индивидуальной личности къ церкви и къ христіанскому вѣроученію, тогда какъ Марсилій въ своихъ заключеніяхъ ограничивался отношеніемъ государства къ церкви и ея ученію.

Теологи парижскаго университета, которые въ концѣ столѣтія указывали на первенство папы какъ на причину всѣхъ золъ, приписывали право назначать и смѣщать папъ вселенскому собору, а право созывать соборъ свѣтской власти; этимъ они проложили для ученія Марсилія широкое русло. Жерсонъ, канцлеръ университета, называлъ церковный соборъ всею церковью, папа подчиняется ему какъ часть цѣлому, какъ членъ тѣлу. «Если вселенскій соборъ», говорилъ Жерсонъ, «вполнѣ представляетъ всю церковь, то онъ необходимо заключаетъ въ себѣ и папскую власть» [1]). Николай Куэзскій въ своемъ сочиненіи De concordantia catholica ставилъ церковь въ параллель съ государствомъ. Какъ въ послѣднемъ, такъ и въ первой, училъ онъ, всѣ права начальства основываются на добровольномъ подчиненіи, слѣдовательно на общественномъ договорѣ. Конечно, онъ признавалъ божественное установленіе церковныхъ властей, но лишь постольку, поскольку послѣднія признавались всей основанной Богомъ церковью. Весь рядъ ступеней церковной іерархіи, онъ выводилъ изъ совокупности всей церкви, какъ источника власти. Именно общая воля, согласно его теоріи, на всѣхъ іерархическихъ ступеняхъ выражается посредствомъ выбора. Папа основываетъ свой авторитетъ на избраніи его вселенскимъ соборомъ. Кардинальская коллегія, на обязанности которой лежитъ производство выбора папы, есть делегація вселенскаго собора. Митрополитъ назначается по выбору провинціальнаго собора, епископъ по выбору епархіи, священникъ по выбору прихода. Англичанинъ Оккамъ подвергалъ уже сомнѣнію необходимость первенства папы и монархическую форму церкви [2]). Андреасъ Рандуфскій положительно присоединялся къ этому взгляду. Онъ признавалъ первенство папы не за боже-

[1]) De pot. eccl.; гл. 7 и 11.

[2]) Dial. III, tr. I, 1, 2, c. 20—27.

ственный, а за исторически возникшій институтъ и приписывалъ собору право замѣнить монархическій порядокъ любымъ другимъ [1]).

Все далѣе распространявшіяся преобразовательныя идеи достигли наконецъ такого значенія, что принудили созвать вселенскіе соборы, а именно въ Пизѣ, Констанцѣ и Базелѣ. Правда, реформа церкви не была ближайшей причиной созыва этихъ соборовъ. Напротивъ, они были сначала созваны съ цѣлью устранить возбужденный спорными папскими выборами церковный расколъ. Но такъ какъ причины раздоровъ искали въ обмірщеніи клира, то объединяющія усилія соборовъ одновременно направились и на излеченіе недостатковъ послѣдняго. Въ этомъ именно смыслѣ высказывалась уже записка парижскаго университета, переданная въ 1394-омъ году королю Карлу VI, французскому. Записка эта предлагала созвать вселенскій соборъ для возстановленія единства церкви, нарушеннаго двойнымъ выборомъ папъ Климента VII-го и Бонифація IX-го. Но такъ какъ авторы ея видѣли причину раскола въ недостаточной дисциплинѣ клира, то они тутъ-же ходатайствовали о реформѣ послѣдняго. Между тѣмъ именно это обмірщеніе клира, которое предполагалось измѣнить, и было причиною того, что предполагаемая реформа не осуществилась. Пизанскій соборъ 1409-го года, созванный сначала для возстановленія церковнаго единства, хотѣлъ въ заключеніе перейти къ реформѣ церкви относительно какъ ея главы, такъ и членовъ. Но ему не удалось даже покончить съ расколомъ и добиться всеобщаго признанія выбраннаго имъ папы Александра V. Относительно выполненія реформы соборъ ограничился лишь попыткой. Въ силу своего свѣтскаго направленія клиръ озаботился, чтобы, кромѣ раскола и новыхъ папскихъ выборовъ, рѣчь на соборѣ шла только о тѣхъ вопросахъ, которые касались его собственныхъ матеріальныхъ интересовъ, обезпеченія бенефицій и должностей, сокращенія его податей и тому подобнаго. Открытый въ 1414-омъ году Констанцскій соборъ занимался гораздо болѣе общими вопросами, такъ какъ тогда церковь распалась и сверху и снизу, сверху—вслѣдствіе тройного выбора папы, снизу—вслѣдствіе ученій Виклеффа и Гуса. Послѣ возстановленія единства, этотъ соборъ также имѣлъ въ виду выяснить причину раскола и перейти къ реформѣ. Въ

[1]) De modis uniendi ac reformandi ecclesiam in concilio universali, c. 5.

1417-мъ году нѣмецкіе епископы выражали требованіе начать съ реформы и потомъ только приступить къ выбору папы. Но требованіе это разбилось о противорѣчіе остальныхъ членовъ собора. Однако согласились на томъ, что реформа должна быть обсуждена по совершеніи выбора папы. Реформы, которыхъ наконецъ тогда добились, состояли главнымъ образомъ въ сокращеніи папскихъ доходовъ и папской юрисдикціи. Самостоятельность епархіальныхъ церквей отъ римскаго престола была руководящей идеей тѣхъ реформъ, которыя старался провести соборъ. Даже объединеніе церкви не могло быть вполнѣ возстановлено, такъ какъ одного изъ трехъ лицъ, Бенедикта XIII-го, нельзя было заставить отказаться отъ сана, хотя соборъ и произнесъ его отрѣшеніе, и такъ какъ ни осужденіе ученій Виклеффа и Гуса, ни казни Гуса и Іеронима Пражскаго еще отнюдь не заставили замолчать гусситскую партію.

Для выполненія послѣдней цѣли и для проведенія до сихъ поръ напрасно ожидаемой реформы былъ созванъ Базельскій соборъ. Присоединеніе Богеміи къ церкви было дѣйствительно достигнуто, но болѣе рѣшеніемъ оружія, чѣмъ преніями собора. Послѣдній даже снова принялся за подготовленный уже Констанцскимъ соборомъ планъ устраненія раскола, существующаго между западной и восточной церковью и возстановленія ихъ единенія. Одновременно съ Базельскимъ соборомъ, помѣстные соборы, засѣдавшіе въ Феррарѣ и во Флоренціи, дѣйствительно добились въ 1439-омъ году соединенія, которое сгладило существующія между обѣими церквами разнорѣчія относительно догмата объ исхожденіи Духа Святаго, свойства хлѣба, освящаемаго при евхаристіи, чистилища и папскаго первенства. Конечно, основаніемъ, побудившимъ грековъ къ этому шагу, были совсѣмъ не религіозныя требованія, а скорѣе намѣреніе обезпечить себѣ цѣною своей церковной самостоятельности помощь Запада противъ турокъ. Но съ другой стороны Базельскій соборъ разошелся съ папою Евгеніемъ IV, такъ какъ соборъ ставилъ свой авторитетъ выше папы, а послѣдній свой—выше собора, вслѣдствіе чего соборъ смѣстилъ Евгенія и избралъ новаго папу, чѣмъ и вызвалъ новый расколъ. Всѣ эти вопросы, — переговоры съ гусситами и съ греками и раздоръ съ папой,—такъ заняли собою соборъ, что онъ столь-же мало могъ достичь какого нибудь результата относительно предполагаемыхъ реформъ, какъ и Констанцскій соборъ. Его реформы, какъ и реформы Констанцскаго

собора, ограничились тѣмъ, что епископатъ былъ сдѣланъ болѣе независимымъ отъ папскаго престола и клиру была предписана болѣе строгая дисциплина нравовъ. Важнѣйшимъ декретомъ относительно перваго пункта было запрещеніе увеличенныхъ папской куріей аннатовъ (податей съ духовныхъ должностей). Однако нововведенія, намѣченныя Базельскимъ соборомъ для перемѣны церковнаго порядка, не привели ни къ какимъ прочнымъ результатамъ. Напротивъ, эти попытки и возникшіе изъ нихъ споры съ папой были главной причиной безуспѣшности собора. Папа Евгеній IV и его преемникъ Николай V были всѣми признаны законными папами, тогда какъ папа, поставленный соборомъ, имѣлъ очень мало приверженцевъ и наконецъ въ 1449 году сложилъ съ себя свое достоинство. Проводившаяся съ возрастающей энергіей соборами въ Пизѣ, Констанцѣ и Базелѣ епископальная политика потерпѣла крушеніе и монархически-папская система одержала побѣду. Преобразовательныя попытки соборовъ дали такимъ образомъ въ суммѣ только нѣсколько скудныхъ рѣшеній относительно болѣе строгой дисциплины личной жизни и служебнаго поведенія духовнаго сословія. Правда, рѣшенія соборовъ, направленныя противъ папскаго абсолютизма и обмірщенія клира, должны были сообразоваться съ преобразовательными стремленіями, вызванными давленіемъ іерархіи и измѣненіемъ характера религіозной жизни. Но онѣ въ то же время крѣпко держались за основы церковной системы и потому отвергли ученія Виклеффа и Гуса. Объ это противорѣчіе между преобразовательными идеями, отрицавшими аскетически-іерархическую систему, и упорнымъ отстаиваніемъ ея основныхъ принциповъ, разбились реформаторскія стремленія великихъ соборовъ XV-го столѣтія. Реформа церкви, построенная на основахъ прежней системы, могла привести не иначе какъ только къ еще большему развитію аскетически-іерархическихъ принциповъ, слѣдовательно къ цѣли, которая вела въ противоположную сторону отъ волновавшихъ тотъ вѣкъ преобразовательныхъ идей. И дѣйствительно, реформы соборовъ привели только къ усиленію аскетически-іарархической дисциплины. Осужденіемъ гусситскаго ученія соборы узаконили іерархическое давленіе церкви съ такою силой, которая напоминала объ эпохѣ альбигойскихъ войнъ; своими преобразовательными постановленіями они достигли только болѣе соотвѣтствующаго аскетической морали поведенія клира. Соборы отступили отъ

церкви классическаго средневѣковья лишь въ томъ смыслѣ, что они стремились перемѣстить центръ тяжести церковной жизни съ вершины на широкое основаніе іерархической системы,—на епископатъ. Соборы въ Констанцѣ и Базелѣ объявили вселенскій соборъ высшей инстанціей церкви, стоящей даже выше римскаго престола. Они хотѣли замѣнить абсолютно-монархическое устройство церкви аристократическимъ. Хотя эти стремленія далеко не согласовались съ существующимъ церковнымъ строемъ, они все таки были включены въ кругъ, связанный съ церковной системой.

Когда соборы, придя къ такому результату, доказали, что церковная реформа въ духѣ идей того времени на основаніи господствующей системы не возможна, то противоположность между послѣдней и реформаторскими идеями должна была обостряться все сильнѣе пока наконецъ не одержало верхъ сознаніе, что реформа религіозной жизни возможна только на основахъ, лежащихъ внѣ церковной системы. Эти основы были найдены въ ученіи о всеобщемъ священствѣ, распространившемъ іерархическую церковь средневѣковья на все общество вѣрующихъ. Въ Англіи секта Лоллардовъ, слѣдовавшая ученію Виклеффа, отвергла на основаніи евангельскихъ писаній іерархическую форму церкви и богослуженія. Въ Богеміи распространилось воспламененное религіознымъ и національнымъ фанатизмомъ гусситское ученіе, которое отвергло іерархію римской церкви и понимало церковь, какъ совокупность вѣрующихъ, или «предопредѣленныхъ», впрочемъ недостаточно уяснивъ себѣ эти пункты и не будучи въ состояніи придти къ послѣдовательно вытекающимъ изъ нихъ выводамъ. Въ нѣмецкихъ странахъ ученіе о всеобщемъ священствѣ и ненависть къ іерархіи также нашли себѣ приверженцевъ среди народныхъ массъ. Это произошло потому, что экономическія и соціальныя стремленія, волновавшія втеченіе XV-го столѣтія низшіе слои народа, мелкихъ бюргеровъ въ городахъ, крестьянъ въ деревняхъ, восприняли въ себя также и церковныя преобразовательныя идеи. Революціонныя идеи этихъ круговъ, требуя равномѣрнаго распредѣленія собственности, искали для себя опоры въ апостольской церкви. Бунтовавшія крестьянскія массы въ Швабіи, Франконіи и на верхнемъ Рейнѣ основывали свои коммунистическія ученія на библіи и пользовались ею, какъ наилучшимъ оружіемъ противъ іерархіи. Соціальныя и религіозныя идеи были такъ пере-

реплетены между собою въ этихъ революціонныхъ стремленіяхъ, что послѣднія часто могли казаться истинною производною причиной первыхъ. Предводители народныхъ массъ часто ссылались на божественныя видѣнія, какъ напр. флейтистъ Гансъ Бёгаймъ изъ Гельмштадта, который выдавалъ себя въ 1476 году за посланника Дѣвы Маріи. Но если и не Библія толкала народъ на путь соціально-преобразовательныхъ стремленій, то, наоборотъ, отъ вопроса о насущномъ хлѣбѣ онъ обращался къ Библіи. Потому то остріе этого движенія и было направлено чаще всего противъ клира. Одни требовали секуляризаціи духовныхъ имуществъ, опредѣленныхъ окладовъ на содержаніе духовенства, уничтоженія монастырей, уничтоженія духовнаго суда, тайной исповѣди и т. д., другіе, какъ вышеупомянутый флейтистъ, включали въ свою программу даже уничтоженіе духовнаго сословія.

Такимъ образомъ преобразовательныя стремленія мірянъ столь же мало какъ и преобразовательныя стремленія соборовъ, держались въ рамкахъ церковной системы; они пробили крѣпкую ограду послѣдней, перемѣстивъ центръ тяжести церковнаго управленія въ общину вѣрующихъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ они возвратились къ нѣкогда возведенной въ идеалъ Марсиліемъ Падуанскимъ апостольской церкви, которая не признавая принципіальнаго различія между священниками и мірянами, подъ понятіемъ церкви разумѣла всю общину вѣрующихъ. Реформаторскія идеи, волновавшія ту эпоху, имѣли такимъ образомъ своимъ предметомъ болѣе глубокое пониманіе церковнаго ученія объ оправданіи и преобразованіе церковнаго строя, то и другое на основаніи источниковъ христіанскаго писанія. Нужно было только развить эти часто уже высказываемыя идеи въ ихъ послѣдствіяхъ, чтобы получить вѣрный масштабъ для реформы существующаго положенія. Реформація XVI столѣтія, принявъ послѣдовательное развитіе и практическое выраженіе этихъ идей и тѣмъ самымъ, совершивъ полный разрывъ съ церковной системой, привела только къ открытому проявленію таившагося въ глубинѣ народной жизни церковнаго теченія, все болѣе и болѣе распространявшагося начиная съ XIV-го столѣтія.

Все теченіе жизни способствовало этому неограниченному расширенію. Свѣтскіе интересы и цѣли, которые прежде, будучи отрицаемы церковью, могли имѣть значеніе только въ самыхъ узкихъ предѣлахъ, скоро съ движеніемъ впередъ мірянъ охва-

тили всю глубину и ширину народной жизни. Свѣтскія власти, а затѣмъ и народъ, который прежде образовалъ только великій хоръ христіанства, болѣе и болѣе присвоивали себѣ участіе въ церковныхъ дѣлахъ и самостоятельное пониманіе религіозныхъ вопросовъ спасенія. Освобожденіе свѣтской и религіозной жизни изъ подъ гнета аскетически-іерархической системы было руководящей мыслью того вѣка. И свѣтскія, и религіозныя реформы обратились назадъ къ засореннымъ въ теченіе вѣковъ источникамъ своего существованія, первыя—къ образованности и культурѣ древняго міра, вторыя—къ вѣрѣ и церкви апостольскихъ временъ. Такъ встрѣтились снова эти двѣ противоположности, античная образованность и христіанство, которыя въ первый разъ соприкасались полторы тысячи лѣтъ тому назадъ. Но между тѣмъ какъ тогда онѣ взаимно исключались, теперь онѣ искали примиренія и соглашенія своихъ воззрѣній. Это соединеніе христіанства и античной культуры, т. е. поднятіе обѣихъ противоположностей до высшаго единства, сдѣлалось проблемой историческаго развитія. Среди этихъ противоположностей античнаго и средневѣковаго принциповъ культуры вращалась съ этого времени исторія западныхъ націй. Съ одной стороны стремились возвратиться къ средневѣковому міровоззрѣнію, какъ это было у противниковъ реформаціи шестнадцатаго и у романтиковъ девятнадцатаго столѣтія, съ другой—искали возвращенія къ античному міровоззрѣнію,—что было стремленіемъ эпохи гуманизма, ренессанса и просвѣтительной философіи восемнадцатаго столѣтія. Однако въ этихъ колебаніяхъ продолжало совершаться постепенное соглашеніе обѣихъ противоположностей. Сама реформація была первымъ шагомъ къ этой цѣли, такъ какъ она видѣла центръ тяжести своего ученія въ христіанскомъ міровоззрѣніи. Желая считаться столько же со свѣтскими какъ и съ религіозными стремленіями, она пошла по тому пути, который привелъ къ проблемѣ новой исторіи.

Идеи, которыя религіозное преобразовательное движеніе возбудило начиная съ четырнадцатаго столѣтія, не будучи впрочемъ въ состояніи найти для нихъ удовлетворительнаго выраженія и понять ихъ противоположность церковному ученію въ его широкомъ значеніи, были восприняты реформаторами шестнадцатаго столѣтія и были ими доведены до конечныхъ результатовъ своего логическаго развитія. Нѣмецкая имперія была средоточіемъ реформаторскихъ движеній. Изъ Германіи послѣднія распростра-

нились на всѣ государства германскихъ народностей и въ теченіи нѣкотораго времени своими послѣдними волнами потрясали также народы романскаго языка. Прочное значеніе они могли впрочемъ имѣть только для первыхъ. Старый историческій антагонизмъ между германскими и романскими народами, который сводился къ противоположенію личной свободы и государственнаго обобщенія, снова выступилъ на первый планъ. Германскій индивидуализмъ боролся за освобожденіе отъ деспотизма теократической системы.

Нѣкогда уже провозглашенное Марсиліемъ и послѣ того часто повторяемое положеніе объ оправданіи через вѣру было основной идеей реформаціи. Исходя изъ этого положенія, Лютеръ отвергалъ оправданіе черезъ дѣла, признаваемое римской церковью, которая, тоже скорѣе практически, чѣмъ принципіально, видѣла въ дѣлахъ самихъ по себѣ заслугу человѣка передъ Богомъ. По теоріи и церковь ставила прощеніе грѣховъ прежде всего въ зависимость отъ сокрушенія сердца и покаянія. Но, такъ какъ съ отпущеніемъ грѣховъ не уничтожались одновременно и наказанія за нихъ, то послѣднія должны были быть погашены еще особенно, черезъ искупленіе передъ смертью или послѣ смерти. Искупленіе наказаній совершалось при жизни посредствомъ благочестивыхъ дѣлъ, и, если это удовлетвореніе черезъ дѣла не было полнымъ, то послѣ смерти—въ мученіяхъ чистилища. Однако послѣднія могли быть сокращены церковнымъ отпущеніемъ, которое также давалось за добрыя дѣла. Но такъ какъ искупленіе и уничтоженіе слѣдующихъ за грѣхи наказаній являлось дѣйствительною цѣлью оправданія, то церковное ученіе объ оправданіи сводилось въ окончательномъ результатѣ къ удовлетворенію дѣлами, хотя и имѣло своимъ исходнымъ пунктомъ сердечное сокрушеніе. Въ каждомъ случаѣ отъ всеобщаго состоянія нравовъ зависѣло, лежалъ-ли центръ тяжести оправданія въ томъ или въ другомъ. Вмѣстѣ съ церковнымъ ученіемъ объ оправданіи, Лютеръ отвергалъ и связанную съ послѣднимъ аскетическую дѣятельность. Въ своемъ сочиненіи «О свободѣ христіанина», появившемся въ 1520 году, онъ писалъ, что душѣ нисколько не помогаетъ, если «тѣлесно молятся, постятся, паломничаютъ и совершаютъ добрыя дѣла». Наоборотъ, вѣра—«безъ всякихъ дѣлъ дѣлаетъ человѣка благочестивымъ, свободнымъ и блаженнымъ». Дѣла имѣютъ цѣнность лишь постольку, поскольку они исходятъ изъ вѣры. Вѣра должна про-

изводить дѣла, какъ дерево плоды, такъ какъ не плоды держатъ на себѣ дерево, а дерево плоды. «Подобно тому какъ дѣла не дѣлаютъ вѣрующимъ, они не дѣлаютъ и благочестивымъ. Но вѣра, дѣлая благочестивымъ, дѣлаетъ также и добрыя дѣла». Поэтому, хотя добрыя дѣла сами по себѣ можетъ быть и не лишнія, но они становятся такими, говорилъ онъ, «лишь изъ за того злого придатка и ложнаго, превратнаго мнѣнія, которое дѣлаетъ то, что они не хороши, а только кажутся хорошими». Сообразно съ этимъ Лютеръ былъ противъ целибата и считалъ его принужденіемъ, введеннымъ папами и противорѣчащимъ священному Писанію [1]). Что онъ не смотрѣлъ на нищество, какъ на послѣдованіе Христу, подобно церковнымъ орденамъ нищенствующихъ, это само собою разумѣлось при глубокомъ пониманіи его ученія объ оправданіи. Апологія аугсбургскаго исповѣданія кратко и точно высказала въ своемъ приговорѣ монашеству реформаторскій взглядъ на цѣнность аскетизма въ словахъ: «Монашеская жизнь не есть состояніе большаго совершенства, чѣмъ жизнь земледѣльца или ремесленника» [2]). Кельнскій архіепископъ Германъ фонъ Видъ, который какъ извѣстно дѣлалъ смѣлыя, но напрасныя попытки ввести реформацію въ своемъ архіепископствѣ, высказался въ своемъ реформаціонномъ уставѣ 1543 года противъ аскетической дѣятельности, какъ ее понимало церковное ученіе объ оправданіи: «Поэтому», говорилъ онъ, ссылаясь на пророка Исаію [3]), «священники должны поступать такъ, какъ поступали въ древности святые отцы и во всякомъ случаѣ предаваться посту, отказываясь отъ грѣха, отъ всякаго излишества и плотскихъ утѣхъ». Таинства, говорилъ онъ въ главѣ о человѣческой жертвѣ, «не спрашиваютъ о золотѣ». Реформація видѣла цѣнность религіозности не въ объективномъ правовѣріи, а въ субъективномъ внутреннемъ содержаніи вѣры.

И такъ, аскетическая церковная мораль, которая выводила изъ грѣховнаго начала государство, бракъ, собственность и прибыль, была побѣждена реформаторскимъ ученіемъ объ оправданіи. Послѣднее не ставило религіозныя вѣрованія и заботу о спасеніи души въ противорѣчіе съ мірскими дѣлами, какъ римская церковь, но смотрѣла на нихъ какъ на настоящую практи-

[1]) An den christlichen Adel, стр. 45 и слѣд.

[2]) Libri symbolici eccl. Luther. rec. Meyer. Goettingae 1830, apologia conf. XIII de votis monasticis, стр. 170 и сл.; срав. также Ibid. cat. major, стр. 295.

[3]) Гл. 58, ст. 6 и слѣд.

ческую область дѣйствія вѣры. Ученіе реформаціи признавало государство за непосредственное божественное установленіе, а не такое, которое обусловлено посредничествомъ церкви. Повиновеніе начальству являлось поэтому для него не зависящимъ отъ воли церкви, но обязанностью, предписанною самимъ Богомъ. Далѣе Лютеръ не признавалъ за бракомъ значенія таинства; поэтому онъ отдѣлилъ его въ правовомъ отношеніи отъ церкви и считалъ учрежденіемъ, подлежащимъ вѣденію государственнаго законодательства и юрисдикціи. Онъ дѣлалъ это не потому, что признавалъ бракъ менѣе важнымъ, но скорѣе наоборотъ потому, что считалъ его выше, чѣмъ ставила его церковь. Послѣдняя лишь для того возвела бракъ въ таинство, чтобы уничтожить мнимый грѣховный характеръ связаннаго съ нимъ плотскаго совокупленія. Но реформаторъ, признавая, что послѣднее свойственно натурѣ человѣка и принадлежитъ къ къ самому существу брака [1]) былъ очень далекъ отъ того, чтобы находить въ немъ соединенное съ бракомъ пятно грѣха. Слѣдовательно для него отпадало то основаніе, которое собственно побуждало церковь къ признанію за бракомъ значенія таинства, независимо отъ другихъ основаній, заимствованныхъ изъ Священнаго Писанія. Но именно потому онъ и не находилъ никакого повода ставить бракъ ниже состоянія добровольнаго цѣломудрія, какъ это дѣлала церковь, не смотря на приписываемый ею браку характеръ таинства. Наконецъ, онъ смотрѣлъ на экономическій трудъ, не какъ на учрежденіе, нужное только въ виду грѣховности человѣческой природы и препятствующее состоянію христіанскаго совершенства, но какъ на условіе, совершенно необходимое для установленія права человѣка на существованіе. Религіозное назиданіе и земная дѣятельность были для него неразрывно связанными задачами человѣка. «Кто не работаетъ, тотъ не долженъ ѣсть», говоритъ онъ въ своемъ сочиненіи «Къ христіанскому дворянству», указывая на охраняемое церковью нищенство бѣдныхъ и нищенствующихъ орденовъ.

Такъ какъ реформаторское ученіе объ оправданіи приводило къ непосредственному отношенію человѣка къ Богу, то реформаторы отвергали основанное на таинствѣ священство и церковь въ смыслѣ установленнаго посредничества между Богомъ и

[1]) Срав. сочиненіе Wider den falsch genannten geistlichen Stand.

человѣкомъ. На этомъ-же основаніи они отвергали почитаніе святыхъ, признаваемыхъ католицизмомъ за посредниковъ между Богомъ и человѣческой душой. Они противопоставляли римской іерархіи ученіе о всеобщемъ священствѣ, не признававшее никакого различія между духовными лицами и мірянами. Образцомъ ихъ церкви была апостольская община. «И такъ всѣ мы будемъ посвящены во священники черезъ крещеніе», писалъ Лютеръ въ своемъ сочиненіи «Къ христіанскому дворянству германской націи о христіанскомъ исправленіи сословій» [1]). Между священниками и мірянами существуетъ, какъ говорилъ Лютеръ, только различіе должности или службы, но не сословія. Character indelebilis есть человѣческое изобрѣтеніе. Согласно съ этимъ реформатору казазось наиболѣе правильнымъ и соотвѣтствующимъ апостольской церкви, чтобы духовенство назначалось выборомъ общинъ. Послѣднія, согласно его желанію, должны были выбирать изъ своей среды пригоднаго, т. е. ученаго и благочестиваго гражданина и передавать ему пасторскую должность [2]). Священникъ долженъ былъ быть только уполномоченнымъ общины. Марсилій Падуанскій уже двумя столѣтіями раньше пртивопоставлялъ римской іерархіи идею всеобщаго священства. Позднѣе эта мысль часто повторялась и наконецъ повторена была Іоанномъ Весселемъ и Іоанномъ фонъ Гохомъ. Но тогда какъ послѣдніе, не смотря на это ученіе, допускали существованіе таинства священства и римской іерархіи, какъ было и до тѣхъ поръ, только съ болѣе ограниченной властью послѣдней, не замѣчая, что это противорѣчитъ ихъ взглядамъ, реформаторы XVI-го столѣтія довели положенія Весселя и Гоха до ихъ конечныхъ логическихъ результатовъ, отвергая какъ таинство священства, такъ и основанную на немъ римскую іерархію. Лютеръ не признавалъ за божественное учрежденіе ни священства, ни епископата, ни другого духовнаго сана за единственнымъ исключеніемъ пасторской должности. «Я включаю сюда», писалъ онъ въ своемъ сочиненіи къ христіанскому дворянству, «папу, епископовъ, учредителей орденовъ, поповъ и монаховъ, которые не были поставлены Богомъ» [3]). Только съ этимъ послѣдовательнымъ развитіемъ вышеупомянутыхъ идей впервые обнаружилась ихъ реформаторская сила и новое ученіе объ оправданіи сдѣлалось практическимъ

[1]) Изданіе К. Бенрата, 1884, стр. 7.

[2]) L. c., стр. 45 и сл.

[3]) Стр. 46 и сл.

принципомъ религіозной жизни. Съ уничтоженіемъ понятія о священствѣ, какъ о таинствѣ, церковь, разумѣется, потеряла законное основаніе для своего владычества надъ міромъ и дѣятельность ея, какъ желалъ уже Марсилій, была ограничена только ея пасторскими обязанностями. «Папа», училъ Лютеръ, «есть намѣстникъ не прославленнаго, а распятаго Христа» [1]), т. е. не намѣстникъ Христа, правящаго съ небесъ, но Христа явившагося нѣкогда человѣкомъ въ бѣдности и униженіи. Потому-что, говорилъ Лютеръ, для управленія міромъ Христосъ не нуждается въ намѣстникѣ, такъ какъ онъ заботится объ этомъ Самъ, не оно нуждается въ намѣстникѣ для дѣла, совершеннаго имъ на землѣ, и перенесенныхъ имъ страданій. Вмѣсто того, чтобы властвовать, священники должны подчиняться свѣтскому начальству также какъ и міряне, такъ какъ между тѣми и другими не должно быть принципіальнаго различія. «Поэтому», говорилъ Лютеръ, «свѣтская власть должна исполнять свой долгъ свободно и безпрепятственно, независимо отъ того, будетъ ли тотъ, кѣмъ она распоряжается, папа, епископъ или священникъ. Кто виноватъ, пусть пострадаетъ» [2]).

Поэтому реформація отдѣлила отъ церкви всю область гражданскаго порядка жизни, государство, семью и хозяйственную политику согласно съ ихъ правовой природой и предоставила ихъ собственному направленію. Апологія аугсбургскаго исповѣданія высказалась по этому вопросу въ слѣдующихъ словахъ: «Весь этотъ пунктъ о различіи царства Христова и царства гражданскаго съ пользой истолкованъ въ сочиненіяхъ нашихъ писателей въ томъ смыслѣ, что царство Христово духовно, т. е. даетъ въ сердцѣ начало познанію Бога, страха Божія и вѣры, вѣчной справедливости и вѣчной жизни, тогда какъ во внѣшней жизни оно предоставляетъ намъ пользоваться существующимъ у разныхъ народовъ законнымъ и государственнымъ порядкомъ, подъ дѣйствіемъ котораго мы живемъ, точно также какъ предоставляетъ намъ пользоваться врачебнымъ искусствомъ, строительнымъ искусствомъ, ѣдой, питьемъ и удовольствіями» [3]). Слѣдовательно реформація распространяла кругъ своего дѣйствія столько-же на государство, семью, хозяйствен-

[1]) An den christlichen Adel и т. д., стр. 18 и слѣд. 37.

[2]) L. c., стр. 10.

[3]) Libri symbolici ecclesiae Lutheranae rec. Meyer, Goettingae, 1830, apologia Conf. VIII de traditionibus humanis, стр. 130.

ныя занятія, сколько и на религіозныя вѣрованія. Лютеръ былъ реформаторомъ первыхъ не менѣе чѣмъ и послѣднихъ. Итакъ внутреннее ученіе реформаціи объ оправданіи было основнымъ пунктомъ новаго міровоззрѣнія.

Христіанская церковь завершила кругъ своей исторіи. Нѣкогда она начала свой путь съ общества вѣрующихъ, далеко стоящихъ отъ всѣхъ свѣтскихъ интересовъ и связанныхъ только всеобщею любовью къ Богу, затѣмъ она сдѣлалась міродержавнымъ учрежденіемъ, щедро снабженнымъ неизмѣримыми средствами власти, чтобы наконецъ благодаря реформаціи, вернуться снова къ первоначальному положенію апостольской общины. Но эта принципіальная противоположность реформаціи и церкви возбудила со стороны послѣдней такое же сильное теченіе противъ первой. Здѣсь повторилось тоже явленіе, какъ нѣкогда при концѣ древняго міра. Какъ тогда античныя народности остановились на пути своей денаціонализаціи и государственнаго распаденія въ тотъ моментъ, когда онѣ увидѣли, что всѣмъ ихъ прежнимъ традиціямъ угрожаетъ міроотрицающее христіанское вѣроученіе, такъ и теперь большая часть христіанскихъ націй вернулась назадъ отъ своего раскола съ церковью въ тотъ моментъ, когда она благодаря реформаціи сознала какъ далеко она уже въ то время отклонилась отъ церкви. Знаменитымъ примѣромъ этого поворота былъ, какъ извѣстно, Эразмъ Роттердамскій. Хотя вначалѣ онъ не уклонялся отъ стремленій Лютера и въ своей «Похвалѣ глупости» тоже отзывался съ самой горькой насмѣшкой о клирѣ, начиная отъ папы до нищенствующаго монаха, однако позже, онъ сталъ въ оппозицію Лютеру, когда послѣдній перешелъ къ полнѣйшему отреченію отъ церкви. Духовенство также все болѣе и болѣе чуждалось церковнаго духа среднихъ вѣковъ до этого рѣшительнаго поворота реформаторскаго движенія. Оно оставило суровый аскетизмъ средневѣковья и пристрастилось къ очень неприличнымъ для него жизненнымъ наслажденіямъ. Вмѣстѣ съ аскетической ревностью оно отказалось и отъ стремленія къ политическому могуществу, которымъ до тѣхъ поръ было преисполнено, и потеряло его. Распространявшіяся на весь міръ идеи прежняго папства сузились до мелкогосударственной домашней политики Борджіа, Ровере, Пикколомини и другихъ. Семейные интересы были руководящею точкой зрѣнія для Сикста IV или Александра VI. Но лишь только реформація

стала въ принципіальное противорѣчіе съ іерархіей и ея міродержавной политикой, церковь, оставившая послѣднюю только фактически, но отнюдь не принципіально, возвратилась снова къ давно оставленнымъ идеаламъ средневѣковой теократіи. Обновленіе послѣднихъ, оформленіе жизненныхъ отношеній, по мѣркѣ аскетически - іерархической системы классическаго средневѣковья, сдѣлалось цѣлью предпринятой церковью контръ-реформы.

Теперь, когда церковь увидѣла, что ея существованію угрожаетъ опасность, совершилась наконецъ та реформа, которой тщетно добивались соборы пятнадцатаго столѣтія, впрочемъ совершилась въ духѣ, противоположномъ намѣреніямъ послѣднихъ. Тогда какъ соборы склонялись къ перенесенію центра тяжести церкви на широкое основаніе епископата, организованнаго въ видѣ собора, вооружившаяся на борьбу церковь возвратила этотъ центръ снова къ своей вершинѣ, къ папѣ. Далѣе, тогда какъ преобразовательныя идеи пятнадцатаго столѣтія имѣли въ виду направленіе внутрь религіозной жизни, начатая теперь реформа возводила аскетическое служеніе дѣлами болѣе чѣмъ когда-либо въ значеніе истинной субстанціи религіозной вѣры. Тридентскій соборъ былъ отвѣтной нотой церкви, возвращавшейся къ политикѣ Григоріевъ и Иннокентіевъ. Этотъ соборъ, отвергнувъ реформаторское ученіе объ оправданіи и всеобщемъ священствѣ, установилъ систему средневѣковой церкви въ самомъ широкомъ объемѣ. Точно также этотъ соборъ выступилъ противъ самовластныхъ претензій государственныхъ властей, притомъ не только въ евангелическихъ, но и въ католическихъ государствахъ. Онъ отрицалъ законы, введенные государствами въ теченіе столѣтій для ограниченія церковной власти, королевскіе декреты противъ папскихъ буллъ, обращеніе къ свѣтскому суду противъ епископскихъ предписаній, провѣрку свѣтскимъ судьей наложенныхъ церковью отлученій, распространенныя на монастырскія учрежденія ограниченія и т. д. Наконецъ, противорѣчіе съ реформаціей привело церковь къ такому пониманію аскетически-іерархическихъ принциповъ, которое по своей остротѣ превосходило даже средневѣковое ихъ пониманіе.

Дальнѣйшее развитіе церковной системы произошло преимущественно благодаря вновь учрежденному ордену іезуитовъ, который больше всего руководилъ борьбой церкви съ реформаціей и свѣтскими властями. Аскетическіе и іерархическіе принципы церковной системы были доведены іезуитами до крайней степени

остроты. Аскетическій характеръ католическаго ученія объ оправданіи, въ противовѣсъ внутреннему характеру реформаціоннаго ученія объ оправданіи, проявился еще рѣшительнѣе, чѣмъ прежде. Если въ средніе вѣка аскетическое ученіе о дѣлахъ цѣнилось прежде всего, по крайней мѣрѣ въ теоріи, лишь какъ воспитательное средство для внутренняго приготовленія къ покаянію и какъ свидѣтельство готовности къ нему, то теперь ему приписывалась самодовлѣющая цѣль. Уже кельнскій соборный капитулъ въ своемъ «Христіанскомъ и католическомъ исправленіи» 1544 года противопоставилъ реформаціонному уставу кельнскаго архіепископа Германа фонъ Вида, ставившаго умерщвленіе плоти, какъ средство покаянія, ниже внутренней готовности къ раскаянію, слѣдующее положеніе: «Хотя постъ и долженъ главнымъ образомъ располагать къ молитвѣ, но онъ и самъ по себѣ, точно также какъ бичеваніе и умерщвленіе плоти, является добрымъ дѣломъ». Іезуиты еще рѣшительнѣе настаивали на самодовлѣющей цѣли тѣлеснаго истязанія. Одинъ іезуитъ семнадцатаго столѣтія въ составленной имъ біографіи своего брата по ордену Бернардина Реалина высказываетъ такое замѣчаніе: «Верхъ святости состоитъ, какъ признаютъ святые, не въ томъ только, чтобы мы отдаляли тѣло отъ наслажденій, но и въ томъ, чтобы мы истязали его всяческими мученіями и страданіями». По мнѣнію умершаго въ 1580 году іезуита Балтазара Альвареца, какъ разсказываетъ его біографъ, испанскій іезуитъ Людвигъ де Понте [1]), «сущность религіи заключается въ добровольной бѣдности». Оправданіе человѣка соотвѣтственно этому сдѣлалось подъ обработкой іезуитовъ методической, усовершенствованной гимнастикой самоистязанія. Въ знаменитыхъ духовныхъ упражненіяхъ ордена эта покаянная гимнастика была обработана съ удивительной утонченностью.

Игнатій Лойола, Балтазаръ Альварецъ и Францъ Борджіа были аскеты, которые далеко перещеголяли въ изобрѣтательности и виртуозности анахоретовъ опвандской и сирійской пустынь. Игнатій соединялъ свои покаянныя гимнастическія упражненія даже съ молитвой. Онъ, какъ разумѣется съ преувеличеніемъ разсказываетъ его біографъ Рибаденейра, молился будто-бы семь часовъ подрядъ съ согнутыми колѣнами. Бичеванія Альвареца были соединены съ такимъ напряженіемъ силъ, что домъ,

[1]) Köln, 1616.

въ которомъ онъ ихъ производилъ, дрожалъ. Такъ по крайней мѣрѣ разсказываетъ вышеупомянутый его біографъ, Людвигъ де Понте. Но Францъ Борджіа еще превзошелъ его въ отношеніи методической обработки аскетическихъ упражненій. Онъ думалъ, какъ разсказываетъ его братъ по ордену и біографъ Рибаденейра, что должно проводить всю свою жизнь въ созерцаніи адскихъ мученій. Подъ этимъ онъ подразумѣвалъ превращеніе своей жизни въ истинный адъ тѣлесныхъ мученій. Въ сочиненіи «О христіанскихъ дѣяніяхъ» онъ составилъ порядокъ дня, который долженъ былъ съ выполненіемъ каждаго отдѣльнаго дѣла связывать мысли о мученіяхъ Христа, начиная съ ранняго утра, когда мы при одѣваніи должны вспоминать висящаго на крестѣ нагого Спасителя, и до вечера, когда мы, отходя ко сну, должны вспоминать, что Христосъ не имѣлъ, гдѣ приклонить голову. Далѣе отреченіе отъ собственной семьи и отечества, котораго издавна требовала аскетическая церковная дисциплина, также получило у іезуитовъ систематическое воспитаніе. Альвареца прославляли за то, что онъ былъ въ силахъ подавить всякое движеніе своего сердца по отношенію къ своимъ родителямъ и родственникамъ. Онъ никогда не называлъ именъ своихъ родителей и думалъ, что самое лучшее было бы подобно Мельхиседеку быть безъ отца и безъ матери. Но Францъ Борджіа также оказался высшимъ мастеромъ и въ этомъ отношеніи. Вступивъ въ орденъ въ 1548 году, послѣ смерти своей жены, онъ вскорѣ усвоилъ себѣ такое безучастіе къ своимъ дѣтямъ, что остался совершенно равнодушнымъ, когда его увѣдомили о смерти одного изъ нихъ. Смерть его второй дочери также не произвела на него никакого впечатлѣнія. Когда онъ однажды заболѣлъ, то отказался отъ попеченія своей дочери, потому что не хотѣлъ соприкасаться съ женщиной.

Этотъ орденъ, международный какъ по своему составу, такъ и по своей цѣли, въ особенности высказывался противъ всякихъ патріотическихъ чувствъ. Нѣмецкихъ сочленовъ менѣе всего затрудняло это отрицаніе отечества, такъ какъ они съ самаго начала не приносили съ собой никакихъ патріотическихъ чувствъ, но послѣднія пробудились у романскихъ братьевъ ордена. Это обстоятельство побудило генерала іезуитовъ Винцентія Каррафу въ 1646-омъ году напомнить обществу о словахъ изъ письма къ Діогнету: «каждая страна, а не какая нибудь одна страна, есть наше отечество». Іезуитскій генералъ Госвинъ Никкель, проис-

ходившій отъ нѣмецкихъ родителей, а именно изъ герцогства Юлихъ, выпустилъ десять лѣтъ спустя пространный протестъ противъ любви къ отечеству, въ которомъ онъ называетъ ее «чумой и вѣрнѣйшей смертью христіанской любви» [1]). «Какъ могутъ», говорилъ онъ обществу, «люди, которые умерли для свѣта, распялись со Христомъ, которые совсѣмъ предались Богу, которые научены столькими предписаніями и распоряженіями, знакомы со столькими научными доказательствами, наставлены столькими ясными примѣрами, получили назиданіе посредствомъ столькихъ ежегодныхъ собраній, столькихъ размышленій, изслѣдованій и ежедневныхъ увѣщаній, столькими святыми таинствами, обѣтами, божественными словами и примѣрами, какъ могутъ они такъ позорно пасть, чтобы въ святой землѣ вспоминать объ Египтѣ» и т. д. Нѣмецкій іезуитъ былъ такъ свободенъ отъ всякихъ патріотическихъ чувствъ, что онъ не могъ понять возможности послѣднихъ внутри своего ордена.

Какъ аскетическое ученіе о нравственности, такъ равномѣрно и іерархическая міродержавная политика церкви получила черезъ посредство ордена іезуитовъ болѣе опредѣленное выраженіе. Въ противоположность реформаторскому ученію о всеобщемъ священствѣ, іезуитизмъ привелъ къ еще болѣе настойчивому утвержденію признаннаго за священствомъ церковью характера таинства, чѣмъ это было въ средніе вѣка, и къ возвышенію священническаго сана до обожествленія. Уже средневѣковая теологія относила къ клиру слова 81-го (или 82-го) псалма: «и я говорю вамъ, вы—боги». Діалектика іезуитовъ не остановилась передъ представленіемъ о божественности священническаго сословія. Примѣромъ этого апоѳеоза священства, созданнаго іезуитами, было появившееся въ 1629-омъ году въ Парижѣ сочиненіе іезуита Людвига Крессолія, озаглавленное «Mystagogus de sacrorum hominum disciplina». Священники, говорится въ немъ, дѣлаются черезъ посвященіе богами [2]). И даже, утверждалъ авторъ, они дѣлаются, не только божественными и неприкосновенными, но богами въ самомъ дѣлѣ» [3]). Они становятся въ такое-же отношеніе къ Богу, какъ сенатъ къ королю [4]). Авторъ едва могъ найти достаточно словъ для выставле-

[1]) Epist. praepositor. general. ad patres et fratres societat. Iesu; Pragae, 1711.

[2]) стр. 11.

[3]) стр. 12.

[4]) стр. 9.

нія на видъ величія священства. Онъ называлъ священниковъ свѣточами, глазами, основами и элементами міра, звѣздами и блистающими молніями. Давидъ, по его толкованію, въ стихѣ: «небеса вѣдаютъ славу Божію» подъ словомъ небеса разумѣлъ священниковъ [1]).Вслѣдствіе этой богоравной сущности священства, на него перенесена была и божественная власть. «Священники имѣютъ», говорилъ авторъ, «право надъ жизнью и смертью, священники,—съ неслыханной и единственной въ своемъ родѣ властью, открывающіе своимъ повелѣніемъ врата небесныя и запирающіе ихъ алмазными задвижками» [2]). Само собою понятно, что авторъ, какъ это дѣлала и средневѣковая церковь, выводилъ изъ этой абсолютной власти связывать и разрѣшать право священства на господство надъ всѣми свѣтскими властями. Священники, говорилъ онъ, «назначены быть князьями надъ всей землей» [3]). Іезуитскій орденъ пользовался этимъ мнимымъ правомъ такъ широко и безапелляціонно, какъ ни одинъ церковный орденъ до него. Вся его дѣятельность была посвящена возстановленію средневѣковой теократіи. Его аскетическая система служила только къ тому, чтобы воспитывать лицъ, приспособленныхъ для этой великой политической цѣли; она старалась сломить всякую оригинальность и индивидуальную волю въ личности лишь для того, чтобы сдѣлать ее безвольнымъ орудіемъ церковной завоевательной политики. Іезуиты устраивали свою собственную жизнь въ видѣ мученичества только ради того, чтобы сдѣлать изъ безчисленнаго множества другихъ людей мучениковъ своей вѣры. «Желая въ сердцѣ своемъ охотнѣе доказывать истину католичества своею кровію. чѣмъ сочиненіями», какъ говорилъ кардиналъ Цезарь Бароній, «они приносили этой католической истинѣ безчисленныя жертвы». Веденіе войны противъ всѣхъ враждебныхъ церкви силъ, противъ такъ называемаго міра, запечатлѣлось на всемъ бытіи и существѣ ордена.

Іезуитскій орденъ облекалъ въ военные доспѣхи даже Святую Дѣву и превращалъ ее въ Христіанскую Діану, которая охотилась на еретиковъ со стрѣлами и лукомъ. Въ такомъ образѣ, «преисполненномъ милости и красоты», является Святая Дѣва въ сочиненіи іезуита Адріана Лирея, который издалъ его подъ

[1]) стр. 35 и сл.

[2]) S. 12.

[3]) S. 23.

заглавіемъ Trisagion Marianum. Другой уподобляетъ Святую Дѣву согласно стиху «Пѣсни Пѣсней» [1]), «башнѣ Давида, на которой висѣла тысяча щитовъ и всякое оружіе сильныхъ». Основатель ордена обыкновенно отпускалъ братьевъ, посылаемыхъ имъ на миссію, со словами: «идите отсюда и предайте все огню и пламени». Община буквально привела въ исполненіе слова своего основателя. Чтобы завоевать снова огнемъ и мечомъ римскому престолу господство надъ міромъ, іезуиты гнѣздились при всѣхъ европейскихъ княжескихъ дворахъ и почти два столѣтія крѣпко держали нити европейской политики въ своихъ рукахъ, готовыхъ одинаково какъ къ молитвѣ, такъ и къ кровавому насилію. Не довольствуясь этимъ, они протянули нити своей политики далеко за границы Европы, основавъ миссіонерства во всѣхъ странахъ земли, въ Китаѣ, Японіи, Индіи, Африкѣ, въ сѣверной и южной Америкѣ. Вездѣ, гдѣ они становились твердою ногой, они, приводя въ дѣйствіе всю свою силу, свое богатство и связи, стремились только къ одной цѣли—посредствомъ дипломатическаго искусства, письменнаго и устнаго обученія, подчинить міръ господству римскаго престола. Всюду сѣяли они ненависть и раздоръ среди дотолѣ согласныхъ народовъ и, слѣдуя словамъ своего основателя, все предавали огню и пламени. Но ближайшей и важнѣйшей цѣлью ихъ нападеній была Германія и реформаторское ученіе. Уже въ шестнадцатомъ столѣтіи шелъ разсказъ о томъ, будто іезуиты говорили, что они хотятъ уничтожить Германію огнемъ и мечемъ и потопить въ крови нѣмцевъ лютеранское ученіе [2]). Усиліями ордена удалось осуществить эти рѣчи. Реформаторское ученіе, которое около середины шестнадцатаго столѣтія распространилось почти по всей имперіи, было вытѣснено изъ значительной ея части преимущественно кровавыми насиліями. Вѣроисповѣдный раздоръ, происшедшій вслѣдствіе дѣятельности іезуитовъ, разразился наконецъ злосчастной тридцатилѣтней войной, потопившей въ морѣ крови и бѣдствій цвѣтъ нѣмецкой націи. Подобно этому и въ Италіи, Франціи, Испаніи и Польшѣ новое ученіе было съ безжалостной жестокостью уничтожено въ зародышѣ подъ вліяніемъ и подъ руководствомъ іезуитовъ.

Характеръ германскихъ и романскихъ племенъ выразился въ протестантизмѣ и іезуитизмѣ въ столь рѣзко противоположныхъ

[1]) II. 4.

[2]) Срав. защитительное сочиненіе іезуита Гретсера, вышедшее въ 1595 г.

формахъ, какъ никогда раньше. Протестантизмъ выдвинулъ индивидуальную личность, противящуюся всякому авторитету въ ученіи и управленіи, іезуитизмъ—доведенную до отрицанія индивидуальности государственную идею церкви. Исходъ этого противорѣчія былъ для германства въ общемъ такой-же, какъ и во всѣхъ случаяхъ, когда племенныя особенности германскихъ и романскихъ народовъ враждебно сталкивались между собою. Столь неспособное къ широкимъ политическимъ цѣлямъ и къ выработкѣ опредѣленныхъ формъ жизненныхъ отношеній инстинктивное индивидуалистическое стремленіе къ свободѣ германской расы и въ особенности нѣмецкой націи и на этотъ разъ должно было уступить столь необычайному превосходству воплотившогося въ іезуитскомъ орденѣ политическаго генія романства. Ростъ реформаторскаго ученія, которое, какъ казалось нѣкоторое время, въ состояніи избавить весь Западъ отъ римскаго господства, былъ надолго остановленъ контръ-реформаціей и поколебленъ въ своей внутренней силѣ. Въ то время, какъ іерархическій строй церкви съ помощью іезуитовъ снова пріобрѣлъ свою прежнюю замкнутость и крѣпость,—протестантизмъ раздробилъ свои силы между различными сектами: лютеранами, цвингліанцами, кальвинистами, анабаптистами, меннонитами и т. д., которыя находились другъ къ другу едва-ли въ менѣе враждебной оппозиціи, чѣмъ къ католической церкви. Для германскаго индивидуализма было невозможно достигнуть соглашенія между различными мнѣніями и создать одну единичную форму какъ для религіознаго ученія, такъ и для церковнаго устройства. Это упорное, настойчивое въ своихъ мнѣніяхъ и крѣпко стоявшее за свои ближайшіе интересы своеволіе, которое дѣлало протестантовъ неспособными покоряться даже небольшимъ стѣсненіямъ, чтобы предотвратить гораздо большія, совершенно не позволяло имъ понимать опасности ихъ положенія, необходимости прочной связи и дружной обороны и вслѣдствіе этого дало возможность церкви и ея партіи лишить ихъ почти половины уже сдѣланныхъ ими пріобрѣтеній. Всегда сопровождающее высокій нравственный подъемъ германскаго индивидуализма отсутствіе государственной дисциплины лишило какъ всегда нѣмецкую націю лучшей части уже достигнутаго ею успѣха. Если нація не можетъ покориться принужденію, исходящему отъ нея самой, то она должна въ концѣ концовъ подчиниться вражескому принужденію. Движеніе, въ теченіе ко-

роткаго времени столь сильно и побѣдоносно возраставшее, кончилось, вслѣдствіе собственной неспособности къ порядку, тѣмъ, что большая часть германскихъ національностей возвратилась въ еще гораздо болѣе строгую зависимость, чѣмъ въ какой они находились до того времени, и что нѣмецкій народъ, больше всего противившійся индивидуальному подчиненію ради общей цѣли, былъ вовлеченъ въ неизмѣримое и позорное бѣдствіе тридцатилѣтней войны. Но даже и этимъ результатомъ не была исчерпана мѣра обрушившагося на Германію несчастья. Столь раздробленное политически государство было теперь разорвано на куски и по отношенію къ вѣроисповѣданію. Государственное обновленіе Германіи, вслѣдствіе происшедшаго теперь вѣроисповѣднаго раскола, стало неосуществимымъ еще на цѣлые вѣка. И даже въ настоящее время, когда наконецъ освободительное дѣло свершилось, и имперія получила новое общее и цѣлостное устройство, нація все-же исходитъ кровью отъ этой, нанесенной тогда и, какъ кажется, неисцѣлимой раны. Вслѣдствіе отсутствія связи и дисциплины у протестантскихъ группъ, снова достигшій могущества католицизмъ покоряется, послѣ большого противодѣйствія, новому государственному порядку, основанному евангелическимъ царствующимъ домомъ Гогенцоллерновъ и доселѣ старается затруднить или совершенно устранить самыя необходимыя для сохраненія послѣдняго и для охраны національной чести законодательныя мѣры. Реформація, которая при самовоспитаніи, руководимомъ національнымъ чувствомъ, сообразжающимся съ условіями необходимости, могла бы сдѣлаться величайшимъ благословеніемъ для государственнаго и духовнаго развитія Германіи, обратилась, благодаря неразумному, неспособному ни къ какой прочной и ясной организаціи индивидуалистическому германскому стремленію къ свободѣ, въ величайшее бѣдствіе, которое когда-либо постигало Германію. Впрочемъ реформація, принеся съ собою для націи единство языка, тѣмъ самымъ снова противопоставила объединяющую силу возникшему, благодаря слабости ея представителей, вѣроисповѣдному раздѣленію. Именно при посредствѣ лютеровскаго перевода Библіи, языкъ саксонской придворной канцеляріи сдѣлался письменнымъ языкомъ всѣхъ народностей, говорящихъ по нѣмецки. Такъ какъ затѣмъ діалекты и въ устныхъ сношеніяхъ все болѣе и болѣе уступали этому письменному языку, то это объединеніе языка въ словѣ и письмѣ является заслугой лютеровской

реформаціи. Однако это объединеніе языка тѣмъ менѣе могло послужить противовѣсомъ вѣроисповѣдному расколу, что оно одинаково служило на пользу обоимъ вѣроисповѣданіямъ и ихъ пропагандѣ.

Но несмотря на коренное противорѣчіе между церковью и реформаторскимъ ученіемъ, она все же, благодаря своей контръ-реформѣ, въ одномъ отношеніи содѣйствовала данному реформаціей возбужденію, а именно въ томъ, что касалось государства. Политика церкви и іезуитизма конечно имѣла сама по себѣ въ виду не только уничтоженіе реформаторскаго ученія, но вмѣстѣ съ тѣмъ и подчиненіе государства властному распоряженію церкви. Іезуитскій орденъ, желая пріобрѣсти для выполненія первой цѣли помощь государственной власти, игралъ въ руку въ вопросѣ о правѣ установленія вѣроисповѣданія подданныхъ. Дѣйствіе контръ-реформаціи на государственное развитіе завершилось слѣдовательно усиленіемъ княжескаго абсолютизма, хотя научныя доктрины іезуитовъ, и въ этомъ пунктѣ слѣдовавшія ученію классическаго средневѣковья, проводили идею общественнаго договора, а слѣдовательно и народнаго суверенитета. Тѣ государи, которые стояли на сторонѣ іезуитскаго ордена и церкви, дѣлали это со своей стороны главнымъ образомъ въ интересахъ своей верховной власти. Представители католицизма были истинными создателями абсолютизма правителей. Борьба между протестантизмомъ и католицизмомъ была вмѣстѣ съ тѣмъ борьбой между сословіями и монархической властью. Протестанты, вмѣстѣ со своей вѣрой и ради ея безопасности, защищали также и свои сословныя вольности, между тѣмъ какъ католицизмъ повсюду, ради низверженія первой, угрожалъ и послѣдней. Эта связь между стремленіями сословій къ свободѣ и реформатскимъ вѣроисповѣданіямъ съ одной стороны, между католицизмомъ и государственнымъ абсолютизмомъ—съ другой,—одинаково повторялась въ Германіи, Австріи, Швейцаріи, Нидерландахъ, въ Англіи, Франціи, Испаніи и Португаліи, въ борьбѣ нѣмецкихъ крестьянъ, рейнскаго рыцарства и свободныхъ городовъ противъ княжеской и королевской власти, протестантскихъ сословій Богеміи и нѣмецко-австрійскихъ провинцій противъ династіи Габсбурговъ, между цвингліанцами и католическими кантонами въ нѣмецкой Швейцаріи, между кальвинистами и савойскими герцогами во французской, въ борьбѣ нидерландскихъ гезовъ противъ испанскаго господства.

англійскихъ сословій противъ королей изъ дома Стюартовъ, гугенотовъ противъ Гизовъ во Франціи, аррагонцевъ противъ Филиппа II-го испанскаго, португальскихъ городовъ противъ короля Іоанна III-го. Наиболѣе энергичные и прямолинейные приверженцы католицизма, Филиппъ II Испанскій, Фердинандъ II Австрійскій и Людовикъ XIV-й Французскій, были вмѣстѣ съ тѣмъ и типичными представителями государственнаго абсолютизма.

Однако уже въ XVI вѣкѣ это первоначальное отношеніе начало измѣняться въ Германіи на протестантской сторонѣ, такъ какъ и здѣсь вѣроисповѣданіе стало оказывать содѣйствіе укрѣпленію государственной власти. Однако, это сначала произошло вслѣдствіе католической контръ-реформаціи. Протесты императора и католическихъ властей противъ реформаторскаго ученія имѣли слѣдствіемъ установленіе договора по религіозному вопросу въ Шпейерѣ въ 1526-омъ году, который давалъ право какъ евангелическимъ, такъ и католическимъ государственнымъ властямъ, т. е. курфюрстамъ, князьямъ и городамъ, установлять вѣроисповѣданіе въ ихъ территоріяхъ по своему усмотрѣнію. Аугсбургскій религіозный миръ въ 1555-омъ году утвердилъ это постановленіе. Правда, наиболѣе насильственное проявленіе католической контръ-реформаціи, тридцатилѣтняя война уничтожила реформаціонное право владѣтелей, однако въ другомъ направленіи она имѣла своимъ слѣдствіемъ значительное укрѣпленіе государственнаго абсолютизма. Во время долголѣтней войны, превратившей почти въ развалины большую часть имперіи,—погибли послѣдніе остатки сословныхъ вольностей. Исключительныя условія, созданныя войной, сохранились надолго, такъ какъ князья продолжали и послѣ войнъ пользоваться правомъ самовольнаго взысканія податей, которымъ они пользовались во время войны, и такъ какъ они оставили при себѣ, по крайней мѣрѣ отчасти, завербованныя войска въ качествѣ постоянной арміи. Государи, благодаря праву самовольнаго взысканія податей, сдѣлали свою власть независимою отъ сословій и имѣли въ постоянныхъ войскахъ превосходное орудіе для выполненія своихъ внутреннихъ и внѣшнихъ цѣлей.

Церковная контръ-реформація была слѣдовательно истинной виновницей государственнаго абсолютизма. Въ то время какъ послѣдній, благодаря гибели сословныхъ учрежденій, значительно способствовалъ установленію равенства всѣхъ подданныхъ и возстановленію объединеннаго управленія государствомъ,—като-

лическая контръ-реформацiя, конечно совершенно вопреки своимъ внутреннимъ намѣренiямъ, оказала извѣстныя услуги развитiю новѣйшаго государства. Церковь хотѣла своей контръ-реформацiей вновь завоевать свое средневѣковое властное положенiе и тѣмъ самымъ не мало способствовала развитiю новѣйшаго государства. Въ этомъ смыслѣ контръ-реформацiя, въ конечномъ результатѣ также способствовала дальнѣйшему развитiю поставленной реформацiей проблемы—слiянiю средневѣкового и античнаго культурныхъ принциповъ. Теоретическое обоснованiе этой проблемы исходило затѣмъ изъ эмпирическаго и философскаго знанiя.

Возвратившееся къ ученiю и къ церкви апостольскаго времени реформатское ученiе вмѣстѣ съ тѣмъ восприняло въ себя образъ мыслей, который былъ имъ чуждъ и который въ дальнѣйшемъ развитiи долженъ былъ наконецъ вывести его изъ предѣловъ христiанскаго ученiя искупленiя въ новое мiровоззрѣнiе. Апостольское христiанство держалось вдали отъ мiрскихъ интересовъ, такъ какъ оно ихъ отрицало и такъ какъ въ немъ уже заключались тѣ аскетическiе принципы, которые позднѣе должны были создать со стороны римской церкви стремленiе владѣть мiромъ. Реформацiя-же отдѣлила область свѣтскихъ интересовъ отъ церкви не потому, чтобы она ихъ отрицала, а наоборотъ скорѣе потому, что она признавала за ними право на самостоятельное существованiе. Противорѣчiе между божественнымъ и мiрскимъ, которое въ системѣ католическаго ученiя проходило черезъ всѣ области жизни, реформатскимъ ученiемъ было удалено изъ нея и отнесено исключительно въ сферу религiозной метафизики. Между тѣмъ какъ государство и вообще область гражданскаго правового порядка понимались какъ самостоятельное божественное установленiе, реформацiя противопоставила небесной этикѣ католицизма земную мораль, покоющуюся на принципѣ общаго блага и общечеловѣческой любви. Но такъ какъ реформатское ученiе удержало метафизику церковной системы ученiя, то оно попало въ положенiе, заставлявшее его соединить трансцендентное и по своей основной идеѣ мiроотрицающее религiозное вѣроученiе съ имманентной, утверждающей мiръ, моралью. Въ этомъ пунктѣ вступаетъ въ дѣло новая наука, которая и разрѣшила это противорѣчiе между имманентной этикой и трансцендентальной религiозной систе-

мой выработанное имманентное ученіе о богѣ и монистическое міровоззрѣніе.

Великія открытія новаго времени расширили познанія объ устройствѣ вселенной,—о формѣ земли и объ исторіи человѣчества,—которыя оказались несовмѣстимыми съ христіанской идеей искупленія и съ трансцендентной христіанской идеей Бога. Прежде всего открытіе Америки подтвердило мнѣніе, что земля имѣетъ шарообразную форму и доказало, что осужденное церковью ученіе о населенности доселѣ неизвѣстной половины земного шара,—истинно. Когда шаровидная форма земли сдѣлалась всѣмъ извѣстною, Коперникъ и въ болѣе совершенной формѣ Кеплеръ пришли къ заключенію, что не солнце двигается вокругъ земли, а земля вокругъ солнца. Далѣе Джіордано Бруно училъ, что земля не находится въ серединѣ вселенной, что напротивъ земная солнечная система, къ которой принадлежитъ земля, есть лишь одна изъ безконечно многихъ солнечныхъ системъ, что неподвижныя звѣзды суть такія-же солнца, какъ и то, которое освѣщаетъ нашу землю и подобно ему окружены планетами. Съ этимъ познаніемъ религіозная идея средневѣковья потеряла свое прежнее основаніе въ видимомъ вещественномъ мірѣ. Религіозное вѣроученіе и міръ природы не стояли болѣе другъ къ другу ни въ какой познаваемой зависимости. Земля, которая составляла для перваго срединный пунктъ божескаго управленія, на основаніи выводовъ новаго естествовѣдѣнія не являлась даже средоточіемъ земной солнечной системы и тѣмъ менѣе средоточіемъ всего видимаго вещественнаго міра. Такимъ образомъ устройство міра, въ которомъ находили параллель съ устройствомъ христіанскаго царства Божія, вдругъ оказалось совершенно непохожимъ на послѣднее. Чувственный міръ не могъ уже болѣе считаться аллегорическимъ изображеніемъ міра сверхчувственнаго. Искупленіе человѣчества, которое для религіознаго воззрѣнія среднихъ вѣковъ было цѣлью сотворенія міра, уже не являлось идеей, обусловливавшей внѣшній мировой порядокъ. Такимъ образомъ воспринятая на основаніи христіанской метафизики идея міра очутилась въ совершенно нелогичномъ отношеніи къ фактическому міроустройству. Видимый міръ природы сталъ уже не понятенъ съ точки зрѣнія христіанскаго ученія.

Новыя познанія въ естествовѣдѣніи не только стояли въ противорѣчіи съ христіанской идеей объ искупленіи, но и съ ея предпосылкой—трансцендентнымъ воззрѣніемъ на Бога, суще-

ствовавшимъ въ средніе вѣка. Благодаря ученію Джіордано Бруно о безконечности міра, средневѣковое противопоставленіе послѣдняго Богу стало неосновательнымъ. Схоластика оспаривала ученіе, воздвигнутое арабской философіей, и вопреки ему утверждала конечность міра въ пространствѣ и времени. Когда-же истинность этого ученія подтвердилась, то міру было приписано свойство, которое раньше признавалось только за божественною сущностью. Ученіе о существованіи сверхчувственнаго міра, лежащаго внѣ вещественнаго, не могло уже болѣе соединяться съ безконечностью перваго.

Дальнѣйшее потрясеніе испытала вѣра въ трансцендентность Бога вслѣдствіе сдѣланнаго Ньютономъ открытія тяжести матеріи, черезъ которое найдена была сила, движущая вещественнымъ міромъ. Стало извѣстно, что тотъ-же законъ природы тяжести и притяженія матеріи, который опредѣляетъ движенія нашей планеты, направляетъ также движеніе свѣтилъ въ неизмѣримыхъ глубинахъ мірового пространства. На вселенную стали смотрѣть какъ на космосъ, основанный на единыхъ и общихъ, непреложно твердыхъ, законахъ. Какъ черезъ ученіе о безконечности міра опровергнуто было пространственное существованіе трансцендентнаго міра духовъ, такъ, благодаря ученію о силѣ и тяжести матеріи, воздѣйствіе міра духовъ на природу было сведено къ ничтожному остатку въ видѣ первоначальнаго толчка.

Но между тѣмъ какъ съ одной стороны міровоззрѣніе среднихъ вѣковъ лишалось всякаго твердаго основанія въ природѣ, знакомство съ природой создавало съ другой стороны элементы новаго міровоззрѣнія. Въ то время какъ классическое средневѣковье строило свое религіозное вѣроученіе, согласно со своимъ воззрѣніемъ на природу, теперь религіозное міровоззрѣніе должно было слагаться сообразно съ опытными истинами естествознанія. Благодаря ученію о безконечности міра, трансцендентный міръ религіозной метафизики былъ перенесенъ въ земной міръ. Чувственный вещественный міръ сдѣлался царствомъ Божіимъ, Божество—стали понимать какъ Духъ міра.) Затѣмъ, благодаря ученію о силѣ всеобщаго тяготѣнія матеріи, дѣйствующая сила Божія стала пониматься какъ непосредственно присущая міру. (Жизнь міра была жизнью Божества.) Природа являлась непосредственнымъ откровеніемъ, видимымъ проявленіемъ Бога. Какъ организмъ отдѣльнаго существа завершается въ «я», въ личности, такъ организмъ всеобщаго существованія—въ Богѣ. Богъ это

дѣйствительность мірового единства. Противопоставленіе Бога и міра, на которомъ была построена религіозная система среднихъ вѣковъ, разрѣшилось въ гармоническое единство. Съ уничтоженіемъ противоположности между Богомъ и природой, человѣческая личность тоже не являлась болѣе соединеніемъ двухъ различныхъ по своей сущности принциповъ, но единичною цѣлостною сущностью. Поэтому нравственная идея основывалась уже на условіи, лежащемъ не внѣ, а внутри нравственнаго міра. Изъ религіозной метафизики внутри-мировой идеи Божества, понимающей всякое осуществленіе, какъ истеченіе множественности изъ единства и какъ обратное теченіе первой въ послѣднее, получилось, какъ основной нравственный законъ,—органическое сліяніе индивидуальнаго существа съ общностью. Внутренняя борьба души основывалась поэтому уже не на противоположеніи сверхчувственнаго чувственному, но на противоположности индивидуальныхъ и общихъ интересовъ.

Такъ какъ теперь въ государствѣ воплотились цѣли общества, то цѣлью государства, какъ нѣкогда въ древности, сдѣлался законъ нравственности. Идеей государства стало то, изъ чего Кантъ выводилъ нравственный законъ, устанавливая правило: «поступай такъ, чтобы правило твоей воли вмѣстѣ съ тѣмъ могло быть признано основаніемъ общаго законодательства». Еще опредѣленнѣе выразилъ Гегель государственный принципъ нравственнаго закона въ словахъ: «государство—это дѣйствительность нравственной идеи». Но подъ вліяніемъ христіанскаго ученія государство пріобрѣло болѣе обширное и болѣе глубокое содержаніе, чѣмъ какое оно имѣло въ древности, сдѣлавъ руководящимъ принципомъ своего законодательства христіанскую идею общечеловѣческой любви. Равенство всѣхъ подданныхъ передъ закономъ и соціальное законодательство настоящаго времени, которое также стремится къ извѣстному матеріальному уравненію подданныхъ, ставя на первый планъ такъ мало уважаемый въ древности и такъ высоко чтимый въ средніе вѣка трудъ и стараясь препятствовать злоупотребленію трудомъ со стороны капитала,—все это есть ничто иное какъ практическій выводъ изъ христіанскаго нравственнаго ученія. Соціально-политическое законодательство настоящаго времени, которое дѣлаетъ изъ христіанской обязанности человѣколюбія высочайшій принципъ практической политики,—есть рѣшительный шагъ для того, чтобы привести къ рѣшенію проблему новой исторіи—

сліяніе христіанской морали съ античной государственной идеей и возведеніе средневѣковаго и античнаго культурныхъ принциповъ къ высшему единству.

Человѣчество, начавшее когда-то свой путь во мракѣ безсознательнаго мира съ природой и прорвавшееся сквозь этотъ мракъ къ свѣточу яснаго познанія тѣмъ, что подъ господствомъ креста отреклось отъ чувственнаго міра явленій, теперь снова возвращается къ своему исходному пункту, взявши съ собой результаты средневѣковой исторіи и вслѣдствіе того понимая самопознающимъ сознаніемъ свое, нѣкогда безсознательное, непосредственно данное естественное состояніе. Европейская исторія съ самаго своего начала и вплоть до настоящаго времени составляетъ одно органическое цѣлое. Древній міръ, средніе вѣка и новое время—это стадіи развитія одной и той-же проблемы, предметъ которой—отношеніе человѣка къ природѣ и къ Богу, къ видимымъ вещамъ и къ ихъ внутренней сущности.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ.

Конецъ христіанскаго Царства Божія.